

شرح البدخشي

منهاج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السؤل

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كلاهما شرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الثاني

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأرض بمصر

(الأسنوى)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الثانى فى الأوامر والنواهى وفيه فصول

الأول فى لفظ الأمر وفيه مسألتان الأولى: (أنه حقيقة فى القول الطالب للفعل واعتبرت المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستعلاء)

(البدخشى)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الثانى فى مباحث الأوامر والنواهى وفيه فصول ثلاثة

لأن البحث إما عن الأمر أو النهى والأول إما عن مدلول لفظة الأمر أو صيغته الفصل (الأول فى لفظ الأمر وفيه مسألتان) المسألة (الأولى أنه) أى لفظ الأمر (حقيقة فى القول الطالب للفعل) أى الصيغة الموضوعية لطلبه نحو افعل وليفعل لأنه أطلق عليه والأصل الحقيقة ولعدم صحة السلب إذ لا يقال لمن تكلم بهذا القول أنه لم يأمر والمراد من لفظ الأمر دلالة القول بخصوص وإلا لكان المعنى أن القول بخصوص حقيقة فى القول بخصوص وهو لغو وهذا مراد الجار بردى بقوله لولا ذلك لكان الحاصل تعريف الم عرف إلا أنه لا يحسن جعله تعريف الم عرف على ما لا يخفى ثم اختلف فقيل مفهوم الأمر هذا سواء صدق عن الأعلى أو غيره كما هو رأى الأشعرى واختيار المصنف (واعتبرت المعتزلة العلو) فى ماهية الأمر فزادوا على سبيل العلو بناء على وجوب كون الأمر أعلى من المأمور لاستقباح الم عرف قول من قال أمرت الأمير واستحسان قوله: سأله (و) اعتبر (أبو الحسين الاستعلاء) بأن يعد الأمر نفسه عالياً سواء وجد العلو أولاً، وقد سبق والاستقباح المذكور إنما هو لسوء أدبه إذا كان مستعلياً أو لعدده السؤال أمر إن لم يكن كذلك لا بهذا الكلام باعتبار اشتراط العلو فى الأمر وعليه أى على اعتبار الاستعلاء المدقق إلا أنه عرفه فى المختصر

ويفسد هما قوله 'تعالى' حكاية عن فرعون ، ماذا تأمرون ، فليس حقيقة في غيره دفعاً للإشتراك ،

على ما هو النفسى حيث قال هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء بناء على أن العمدية في الكلام عند الأشاعرة هو النفسى الذى لا يختلف بالأوضاع واللغات ، ويعلم منه أن الأمر اللفظى هو ما يدل عليه من أية لغة كانت فالأقتضاء جنس . وقوله : غير كف يخرج النهى لأنه اقتضاء فعل هو كف استعلاء وقيد الاستعلاء يخرج الالتباس والدعاء ويرد عليه كف نفسك فانه أمر بالكف وأجاب عنه العلامة بأن المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بأن لا يكون كفاً كما في ضرب أو كان كذلك لكن اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه أصلاً قال الفاضل لاختفاء في أن المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عند العود إلى الكلام اللفظى فيدخل اكفف ويخرج لا تكفف واستدل على فساد اشتراط القيد بنقله : (ويفسد هما) أى اشتراط قيدى العلو والاستعلاء (قوله تعالى : حكاية عن فرعون) حين استشار قومه (ماذا تأمرون) فانه أطلق الأمر على القول بخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء ، وهذا بما يتمسك به المحقق حيث اختار أن الحق عدم اشتراط الاستعلاء وأجاب عنه الفاضل بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لا يسمى أمراً أقول الأصل في الإطلاق الحقيقة ولأنهم القطع بما ذكر إن أراد التسمية اللغوية وإن أراد العرفية فمسلم لكن لا ينفى كونه حقيقة فيهما لغة ولما ثبت كونه حقيقة فيما ذكرنا (فهو ليس حقيقة في غيره) كالفعل مثلاً (دفعاً للإشتراك) إذ هو خلاف الأصل والمجاز وإن كان كذلك لكنه خير من الاشتراك لما عرفت وليس بينه وبين الفعل اشتراك معنى والقدر المشترك مفهوم أحدهما كما قيل : أو الفعل لسانياً أو غيره لسبق القول بخصوص إلى الفهم عند إطلاقه ولو كان مشتركاً معنى لم يفهم منه لأن الأعم لا يدل على الأخص ولا خفاء في دلالة هذا على نفي الاشتراك لفظاً أيضاً وإلا لتبادر الآخر على أنه مراد أو لم يتبادر شيء من المعنيين ولأن القول بالاشتراك معنى مما لا يخالف الإجماع على أنه حقيقة في القول بخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ما صدق عليه الموضوع له كذا ذكر المحقق فإن قلت ذكر العلامة أن القدر المشترك الموجود أو الشأن أو نحو ذلك ، وصرح بأنه مذهب البعض . وقال الآمدى في معرض المنع : لم لا يجوز كون الأمر متواطئاً مقولاً على كل منهما بحسب الحقيقة ثم قال فإن قلت هذا إحداث قول مخالف

وقال بعضُ الفقهاء : إنَّه مشتركٌ بينه وبين الفعل ، لأنه يطلقُ عليه مثل : « وما أمرنا إلاَّ واحدةً » ، « وما أمر فرعون برشيد » ، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ قلنا المرادُ الشأنُ مجازاً

للاجماع ومستلزم لصحة إطلاق الأمر على النهى لأن المعنى المشترك لا يخرج عن الوجود ، والشأن والصفة ونحو ذلك قلنا : كونه حقيقة في الشأن والصفة مما قال به أبو الحسين وصدقه على النهى وغيره ظاهر فلا محذور ، وهذا مما يدل على أن الإجماع على ما ذكرتم قلنا : قد اشتهر فيما بينهم أنه لا نزاع في كون الأمر موضوعاً للقول المخصوص وكأنه أي أبا الحسين يجعله مشتركاً بينه وبين الشأن والصفة ونحو ذلك حتى أن إطلاقه حقيقة على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه وتارة من حيث أنه من أفراد الشأن أو الصفة بخلاف كونه حقيقة في الفعل فإنه لا يكون إلا باعتبار الثاني كذا ذكر الفاضل (وقال بعض الفقهاء : انه) أي لفظ الأمر (مشترك) لفظاً (بينه) أي بين القول المخصوص (وبين الفعل لأنه) أي لفظ الأمر (يطلق عليه) أي على الفعل (مثل) قوله تعالى : (وما أمرنا) أي فعلنا (إلا واحدة) كلبح بالبصر وقوله تعالى : (وما أمر فرعون) أي فعله (برشيد) لأن القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد (والأصل في الإطلاق الحقيقة قلنا : المراد) بلفظ الأمر في الآيتين (الشأن مجازاً) إذ حمله على الشأن في الثانية أشمل من الفعل لمذهبه وفي الأولى لو أريد الفعل يلزم إيجاد أفعاله وحدوث الكل دفعة كلبح البصر وهو باطل فيراد الشأن بمعنى أن شيئاً ما واحد وهو إما إذا أردنا شيئاً أوجدناه سريعاً كذا ذكر الشارحان . أقول فيه بحث لجواز أن يراد أن كلا من أفعالنا كذلك ولورود ذلك بعينه في الشأن بأن يقال يلزم إيجاد جميع شؤونه وحدوث الكل دفعة مع أنه تعالى كل يوم هو في شأن بل في كل آن في شئون ولو التزم الوحدة النوعية في الشأن فيلتزم مثله في الفعل والظاهر أنه إنما جعله للشأن لأنه أعم المجازات ولا دليل على إرادة الفعل خاصة لأنه نفي صحة إرادة الفعل إذ إبطال الدليل لا يتوقف على هذا كيف . لو أريد الفعل يتأتى جعله مجازاً فيه أيضاً إطلاقاً لإسم السبب على المسبب لأن الأمر كثيراً ما يقضى إلى امتثال المأمور وفعله ما أمر به وبعضهم حمل الأمر في الأولى على الجوهر الفعلي الإبداعي الأول الصادر عن الحق جل وعلا دفعة كلبح البصر أو أقرب بلا تقدم مثال ومده إذ الأمر قد يطلق على ما هو المقدس عن المادة والزمان والمكان والجهات وغيرها من عوارض الجواهر الوضعية كما أن الخلق يطلق على ما هو مكتشف بها من الماديات وإليه الإشارة بقوله عز وعلا ألا له الخلق والأمر وحمل الإمام في الحصول الأمر

قال البصريُّ إذا قيل : أمر فلان تردّدنا بين القولِ والفعلِ والشئ والصّفة والشأن ، وهو آيةُ الاشتراك قلنا : لا بل " يتبادر القول " أقول الأمر والنهي وزنها فعل والقياس في جمعه أفعال لا فواعل سواء كان صحيحاً أو متصلاً بالواو أو بالياء قالوا كلب وأكلب ودلو وأدل وظي وأظب وأصله ادلو وأظي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ذلك كقاض وغاز فالقياس هنا أمر ونهى لكنهم قالوا أوامر ونواهي قال الجوهرى وأمرته بكذا أمراً والجمع الأوامر هذا لفظه وتخرجه من وجهين أحدهما أن يكون الأمر قد جمع على قياسه وهو أمر على وزن أفعال ثم جمع أمر على أوامر ككلب وأكلب وأكلب فعلى هذا وزنه أفاعل وهذا لا يأتى في نواهي فإن التون فاء الكلمة فنجعلها من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فإن جمع العشية عليه مقيس كسرية وغزية وأما الغدوة للمجانسة * الثاني : أنه يصدق على الصيغة أنها طالبة وأمرة وناهية كما سيأتى فيكونان جمعاً لها وهو مقيس كضاربة وضوارب وزنها على هذا فواعل * وأعلم أن الأمر والنهى يطلقان عند الأشاعرة على اللسان وعلى النفساني أيضاً وهو الطلب وعبر الإمام عنه بالترجيح واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا فنقل الإمام في الحصول والمنتخب في أول اللغات عن المحققين هنا أن الكلام بأنواعه مشترك بينهما واقتصر عليه وصحح هنا في الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة في اللسان فقط ورأى الأشعرى الظاهر كما قال في البرهان أنه حقيقة في النفساني فقط وقال في جواب المسائل البصرية أنه حقيقة في اللسان أيضاً وكلام المصنف إنما هو تعريف اللسان فان النفساني هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطاً في آخر خطاب المعلوم ولأن أبا الحسين من المتكلمين في هذه المسألة كما

في الآية الثانية على القول المخصوص بدلالة أنه قال تعالى فاتبعوا أمر فرعون ، أى أطاعوه ثم قال : وما أمر فرعون برشيده ، وحيثئذ يمنع أن القول لا يوصف بالرشد (قال) أبو الحسين (البصري إذا قيل : أمر فلان) بالإضافة (تردّدنا بين القول) المخصوص (والفعل والشئ والصّفة والشأن) فإذا قيل أمر بالصلاة أو الزانى أمر ^(١) شنيع أو الذهب أمر عزيز أو السخاوة أمر حسن أو كان الأمر كيت وكيت فهم القول أو الفعل أو الشئ أو الصّفة أو الشأن على الترتيب (وهو) أى تردد الذهن عند سماع اللفظ قبل تحقق القرينة في أمور متعددة (آية الاشتراك) أى علامة أن اللفظ مشترك بين هذه المعاني (قلنا : لا) نسلم تردد الذهن عند إطلاقه مطلقاً (بل يتبادر القول) المخصوص إلى الفهم قال الخنجرى هذا المنع يبطل هذه الخاصية للمشارك لا طارده في كل مشترك والجواب منع اطارده في كل مشترك

(١) جملة مستأنفة وليست معطوفة على ما تقدم وكذا الباقي اهـ مصححه .

سياًتى وهو منكر لكلام النفس وهذان الأمران ان يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة فى اللسانى فقط (وقوله : فى لفظ الأمر) أى فى لفظ ألف ميم راء لا فى مدلولها وهو أفعّل ولا فى نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل والشأن وغيرهما مما سياًتى وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الفهم إليه فعلى هذا مسمى الأمر لفظ وهو صيغة أفعّل ومسمى صيغة أفعّل هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سياًتى فقوله القول يدخل فيه الأمر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانياً أم لا كما صرح به الأصهبانى شارح المحصول قيل الكلام على الحدود المربعة وهو أولى من اللفظ لأنه جنس بعيد لإطلاقه على المهل والمستعمل بخلاف القول لأن الكلام أخص من القول أيضاً لإطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لأن لفظ الأمر وإن كان مفرداً فدلوله لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من التعبير بالقول ان الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة (وقوله : الطالب) احتراز به عن الخبر وشبهه وعن الأمر النفسانى فانه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة إنما هو المتكلم وإطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلى وقوله للفعل احتراز به عن النهى فانه قول طالب للترك ولقائل أن يقول النهى قول طالب للفعل أيضاً ولكن فعل الضد وسياًتى فى كلامه حيث قال : مقتضى النهى فعل الضد ولهذا قيد ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كيف لأن الفعل المطلوب بالنهى هو الكف عن المنهى عنه والكف فعل على الصحيح وأيضاً فيرد على الحد قول القائل أنا طالب منك كذا أو أوجبه عليك وإن تركته عاقبتك فان الحد صادق عليه مع أنه خبر فلا بد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره فى تقسيم الألفاظ ، وقد زاد فى المحصول قيداً آخر فقال : قبل المسألة الثالثة إن الحق فى حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سياًتى أن الأمر حقيقة فى الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف فان الذى سياًتى أنه حقيقة فى الوجوب إنما هو صيغة أفعّل وكلامنا الآن فى لفظ الأمر فهما مسألتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدى وابن الحاجب . فأما ابن الحاجب فانه صحح فى أوائل الكتاب أن المنسوب مأثور به ولم يحكم الخلاف إلا عن الكرخى والرازى ثم ذكر بعد ذلك فى الأوامر أن الجمهور على أن صيغة أفعّل حقيقة فى الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن أن يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الأول الإطلاق المجازى فانه بما لا خلاف فيه كما نقله الآمدى هنا وأما الآمدى فانه نقل فى أوائل الكتاب عن القاضى أنه مأثور به واقتضى كلامه ترجيعه ونقل هنا عنه التوقف فى صيغة أفعّل وصححه فدل على المغايرة قطعاً (قوله : واعتبر المعزلة) أى شرطوا فى حد الأمر للعلو دون

الاستعلاء وتابعهم الشيخ أبو اسحق الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فإن كان مساوياً فهو التماس فإن كان دونه فهو سؤال وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب لأعلى وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت وقد تقدم إيضاح هذا في تقسيم الألفاظ وحاصله أن العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام واشتراط الاستعلاء صحته الآمدي في الأحكام ومنتهى السؤل ثم ابن الحاجب ، وقال في المحصول قبيل المسألة الثالثة أنه الصحيح وصححه أيضاً في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في المحصول أيضاً بعد ذلك بأوراق في أوائل المسألة الخامسة ما حاصله أنه لا يشترط واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتصرع لا يصدق عليه أنه أمر بخلاف المستعلي ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو أعلى منه ولقائل أن يقول : الذم لمجرد الاستعلاء ثم إن الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى فإذا يقولون فيه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معاً .

واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على أن الشرط هو انتفاء التذلل وهو غير ما في الكتاب (قوله : ويفسدهما) أى يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطلق الأمر على ما يقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو فواضح ، وأما الاستعلاء فلو قوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الإلهية في فرعون ولك أن تقول هذا يدل على أن الأمر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء أما في لغة العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الألفاظ ما يناقض هذا حيث قال : ومع الاستعلاء أمر فإن التقسيم في الموضعين في مدلولات الألفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه (قوله : فليس حقيقة في غيره) لما ثبت أن لفظ الأمر حقيقة في القول بخصوص ذكر المصنف أنه لا يكون حقيقة في غيره أيضاً إذ لو كان لسان مشتركاً والأصل عدمه وقال بعض الفقهاء : أنه مشترك بين القول بخصوص والفعل ، ونقل الأصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب أنه يطلق عليه كقوله تعالى : وما أمرنا إلا واحدة ، أى فعلنا لأن الأمر القولي مختلف صيغة ومدلولاً ولقوله تعالى : وما أمر فرعون برشيد ، أى فعله والأصل في الإطلاق الحقيقة وجوابه أن المراد بالأمر هنا هو الشأن مجازاً وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل ، فالتعبير عنه بالقول من باب إطلاق اسم الخاص وإرادة العام . وقال أبو الحسين البصري : أنه مشترك بين خمسة أشياء : أحدها — القول بخصوص لما قلناه . والثاني — الشيء كقولنا تحرك

هذا الجسم لأمر أى شئ . الثالث - الصفة وقد أبدله الإمام فى بعض المواضع بالعرض ودليله قول الشاعر :

عزمت على إقامة ذى صباح لأمر ما يسود من يسود
أى لصفة عظيمة من الصفات * الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أى شأنه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فإذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمر فلان أو هذا أمر تردنا بين هذه الخمسة والتردد آية الاشتراك أى علامته وجوابه أنا لا نسلم حصول التردد بل يتبادر القول وهما تذبها * أحدهما أن ما نقله المصنف عن أبى الحسين من كون الأمر موضوعاً للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركاً غلط وقع أيضاً فى المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرائى فقد نص أبو الحسين فى المعتمد وشرح العمدة على أنه ليس موضوعاً له وإنما يدخل فى الشأن فقال مجيباً عن احتياج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا أن اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لآعلى سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة هذا لفظه وعن نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول ووقع فى المحصول والحاصل على الصواب فإنها حذفوا القول * الثانى أن أبا الحسين فى شرح العمدة قد جعل الطريق والشأن شيئاً واحداً كما نقله عنه الأصفهاني المذكور فذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله فى الشأن وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والقرائى لا بهام فى كلام الإمام قال : (الثانية الطلب بديهى التصور ، وهو غير العبارات المختلفة والإرادة خلافاً للمعتزلة لنا أن الإيمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وأن

كيف ولا يمكن دعوى تبادر أحد هذه المعانى فى مثل الجون مثلاً المسألة (الثانية) فى بيان معنى الطلب وإنما احتاج إليه لأنه أخذه فى تعريف مفهوم الأمر (اطلب بديهى التصور) قيل ان كل أحد يدرك التفرقة بين الاخبار والطلب وطلب الفعل وطالب الترك بديهى والتفرقة بين الشئيين تقتضى تصورهما فيكون تصور الطلب بديهياً وهو اما مطلق الطلب فثبت المدعى أو الطلب الخاص فكذلك لاشتغال المقيد على المطلق وفيه نظر لأن التفرقة إنما تقتضى التصور بوجه ما ولا يلزم منه بداهة تصور كنه الحقيقة (وهو) أى الطلب (غير العبارات المختلفة) إذ هو معنى واحد قائم بالنفس لا يختلف باختلاف الأسم واللغات والصنع والعبارات تختلف بحسبها (و) غير (الإرادة خلافاً للمعتزلة) فانهم ذهبوا إلى أن الطلب هو إرادة المأمور به (لنا ان الإيمان من الكافر مأمور به) اجماعاً (وليس بمراد لما عرفت) فى مسألة التكليف بالمحال أن الله تعالى أخير عن عدم إيمان أبى لهب فيكون معلوم اللاووقع فيستحيل أن يكون مراداً مع أنه أمره به فلا يكون الطلب عين الإرادة (و) لنا أيضاً (أن

الممهد لعذره في ضرب عبده بامرُه ولا يُريدُ

الممهد لعذره في ضرب عبده) بأنه إنما يضربه لأنه لا يمثل أمره إذا أراد اظهار عصيان العبد (بأمره) أن يفعل بحضرة من يلومه على ذلك (ولا يريد) منه ذلك لامتناع ارادته ما يستلزم نقض تمهد عبده المراد له والا لزم ارادة نقض ما يريد ابرامه أقول فيه بحث أما أولا فلان المفهوم من كلامه أن النزاع في الطلب مطلقاً أعم من أن يكون بالنسبة إلى الله تعالى أو العبد وهو فاسد إذا الطلب بأقسامه كطلب الفعل والكف والاقبال وغيرها من الكلام النفسى والمعتزلة انكروا ثبوته لله تعالى لأنهم جعلوه عين الارادة وان أراد انهم سموا الارادة طلباً فهو بما لم يتقبل عنهم كيف وعند البصرى منهم أن ارادته تعالى العلم بالمصلحة وعند البخارى أنها معنى سلبى وهو أنه ليس بساء ولا مكره ولا مغلوب فيما فعل وعند النظام والكعبى أن ارادته فعل نفسه عليه بوقوعه وارادته فعل غيره الأمر به والأمر عندهم الكلام اللفظى ولا خفاء في أنه لا يحسن اطلاق الطلب على شيء من هذه المعاني إلا الأمر اللفظى مجازاً ويؤيد ذلك ما في شرح المختصر من أن الطلب لما كان نوعاً من الكلام النفسى الذى انكروه لم يمكنهم ان يحدوا الأمر به فتارة حدوه باعتبار اللفظ فقيل هو قول القائل لمن دونه افعَل وتارة باقتران صيغة الارادة فقيل هو صيغة افعَل بارادة وجود اللفظ ودلالته على المعنى والامثال وتارة جعلوه نفس الارادة فقيل الأمر ارادة الفعل وهذا صريح في أنهم لم يجعلوا الارادة طلباً ولا بالعكس اللهم إلا أن يقال المراد أنهم جعلوا الأمر اللفظى الذى يطلق عليه الطلب مجازاً عين ارادة المأمور به أو يقال ان بعضهم أثبت له ارادة حادثة لا في محل فيجوز ان يكونوا سموها طلباً وأما ثانياً فلان لهم ان يقولوا لانسلم أن ايمان الكافر مأمور به ان أردتم الطلب النفسى وان أردتم الأمر اللفظى فسلم وحينئذ ان أردتم بالارادة في قولكم وليس بمراد العلم بالوقوع ونحوه من المعاني التى ذكرنا فلا يضرننا لانا قائلون بمغايرة الارادة لهذه المعاني الأمر اللفظى وان أردتم الأمر اللفظى الذى هو طلب مجازاً لانسلم أنه ليس بمراد وكونه معلوم الا لوقوع لا ينافى الارادة بهذا المعنى وبهذا سقط ما في المختصر من ان الأولى في ابطال كون الأمر الارادة أنه لو كان كذلك لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص الفعل على حدوثه وهو يستلزم الحدوث لان مراد القائل بكون الارادة بالنسبة إلى الله تعالى انه الكلام اللفظى المخصوص بتحقيقاً أو تقديراً أو شيئاً آخر مما لا يستلزم وجود المأمور به كاستحسانه إياه مثلاً إذ استقباحه تركه وأما ثالثاً فلانه لانسلم وجود الطلب في صورة الممهد لعذر وإن وجد الأمر اللفظى إذ هو غير الطلب النفسى الذى هو عين الارادة في حق العبد فلا يثبت المطلوب نعم لو جعل كل من الوجهين دليلاً على وجود الأمر بدون الارادة لسكان

واعترف أبو علي وابنه بالتغاير وشرطا الإرادة في الدلالة لتمييز عن التهديد قلنا كونه مجازاً كافٍ) أقول شرع في الفرق بين الطلب والإرادة والصيغة لتعاقب الأمر بها ولأن الطلب مشتبه بالباقيين وقد وقع في حد الأمر حيث قال هو القول الطالب للفعل فلذلك ذكر الثلاث فأما الطلب فإن تصوره بديهى أى لا يحتاج في معرفته إلى تعريف بمحد أو رسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فإن من لم يمارس العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك أن تقول التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهى بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البديهى بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهية بين الإنسان والملائكة (قوله : وهو) أى الطلب غير عبارات وغير الإرادة . أما مغايرته للعبارات فلأن الطلب معناه واحد لا يختلف باختلاف الألفاظ . والعبارات مختلفة باختلاف اللغات . وأشار المصنف بقوله : المختلفة إلى هذا وليس لإخراج شئ ، ولو قال لاختلافها لكان أصرح ، وأما مغايرته الإرادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا أنه هو والحاصل أن الأمر اللسانى دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب عندنا غير الإرادة وعندهم عنها أى

وجها لأن المشهور أنهم قاطبة قائلون بأن الإرادة لا تنفك عن الأمر وحيث أن يكون الثانى الزاماً على السكك والاول على النقض وقد يورد الاخير علينا بأن الأمر عندكم الطلب فيلزم أن يكون طالباً لما يستلزم نقض ما يريد ابرامه وأنه محال ولا يلزم كونه طالباً لنقض ما يريد ابرامه أقول هذا إنما يرد على تعريف المدقق لا على المصنف لأنه عنده القول المفهوم منه الطلب ولا يلزم منه تحقق الطلب وعد هذا فى المختصر لازماً وأجاب عنه المحقق بأننا لا نسلم أنه محال إذا علم أن طلبه لا يفضى إلى عدم وقوعه قال الفاضل فإن قبل ويجوز مثله فى الإرادة وحاصله كما أن ارادة المعلوم ارادة اللازم كذلك طلبه وكما أن المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن يجوز من العاقل طلب نقض ما يريد ابرامه إذا علم أنه لا يقع لا يجوز ارادة ذلك أصلاً (واعترف أبو علي) الجبائى (وابنه) أبوهاشم (بالتغاير) بين مفهومى الأمر أو الطلب والإرادة (و) لكنهما (شرطا الإرادة فى الدلالة) أى دلالة صيغة الأمر على الطلب إذ صيغة الأمر كما يراد بها الطلب يراد بها التهديد كما يحى فلا بد من تمييز (لتمييز) الطلب (عن التهديد) فى أن الصيغة للاول دون الثانى (قلنا) أن دلالة الألفاظ على معانيها إنما هى بحسب وضع اللفظ لها وحيث أن (كونه) أى الأمر كاضرب مثلاً (مجازاً) فى التهديد حقيقة فى الطلب (كاف) فى التمييز بينهما بأن يحمل عند الإطلاق على الطلب وعند القرينة على التهديد قال الجاربردى فى تقرير قولهما أن الأمر يدل بصيغ مختلفة على معان مختلفة فلا بد من

لا معنى لكونه طالباً إلا كونه مريداً والتزموا أن الله تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريد (قوله لنا) أى الدليل على أن الطلب غير الإرادة من وجهين : أحدهما : أن الإيمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبى طب مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد الله تعالى لأن الإيمان والحالة هذه تمتع إذ لو آمن لا تقلب علم الله تعالى جهلاً وإذا كان تمتعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال فى المحصول قال ولأن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد الجائزين على الآخر وقد أشار المصنف إلى هذا الدليل بقوله : لما عرفت ولم يتقدم له فى المنهاج ذكره ، وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم إرادته بعدم وقوعه ، وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم . الثانى : أن السلطان إذا أُمِر على السيد ضرب عبده فاعتذر إليه بأنه يأمره فلا يمثل ثم يأمره بين يديه إظهاراً لتمرده فان هذا الأمر لا إرادة معه لأن العاقل لا يريد تكذيب نفسه ولقائل أن يقول العاقل أيضاً لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحاً لكان الأمر ينفك عن الطلب ، وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد إنما هو صيغة الأمر لاحقية الأمر واستدل الشيخ أبو اسحاق فى شرح الملح بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضيه غداً إن شاء الله تعالى فإنه لا يبحث . فدل على أن الله تعالى ما شاء فثبت الأمر بدون المشيئة (قوله : واعترف أبو على وابنه) أى أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة ولكن شرطاً فى دلالة الصيغة على الطلب لإرادة المأمور به فلا يوجد الأمر الذى هو الطلب إلا ومعه الإرادة وتابعهما أبو الحسين والقاضى عبد الجبار . قال ابن برهان : لثلاث إرادات إرادة إيجاد الصيغة وهى شرطاً اتفاقاً وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر شرطاً المتكلمون دون الفقهاء وإرادة الامتناع وهى محل النزاع بيننا وبين أبى على وابنه وقد ذكر هذه الثلاث أيضاً الإمام والغزالي وغيرهما واحتج أبو على ومن تبعه على اشتراط الإرادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى : « اعملوا ما شئتم » مع أن التهديد ليس فيه طلب فلا بد من يميز بينهما ولا يميز سوى الإرادة والجواب أن الصيغة لو كانت مشتركة لاحتجج إلى يميز لكنها حقيقة فى الوجوب

يميز بين إرادة المأمور به وفى الجواب أنه حقيقة فى القول المخصوص مجاز فى البواق فيحمل على الأول عند عدم القرينة أقول هذا بما يشعر بعدم فهمه المراد أصلاً إذ لا خفاء فى أن ذكر الصيغ المختلفة لا دخل له وفى فساد جعله إرادة المأمور به غيراً إلا أن يتعسف فى تأويلها بإرادة دلالة اللفظ على إرادة تحقق المأمور به مع أن الحق أن اللفظ إنما يدل على الطلب لا على الإرادة وفى فساد الجواب أيضاً لأنه زعم أن النزاع فى لفظ أمر وأن الاحتياج فى تمييز القول المخصوص فى كونه مدلوله عن غيره حتى أجاب بأنه حقيقة فى القول المخصوص فيحمل عليه وقد عرفت أن النزاع فى

يجاز في التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة إلى غيره لأن دلالة الألفاظ على المعاني تابعة للوضع بحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الألفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة في الإيجاب مجازاً في التهديد كاف في التمييز قال (الفصل الثاني في صيغته وفيه مسائل ، الأولى : أن صيغة أفعَل ترد لستة عشر معنى الأول الإيجاب مثل : « أقيموا الصلاة » ، الثاني النَّدب « فكا تبوهم » ، ومنه التَّأديب كل ممَّا يليك الثالث الإرشاد : « واستشهدوا » ، الرابع - الإباحة « كلوا واشربوا » ، الخامس - التهديد « اعملوا ما شئتم » ، ومنه الإنذار : « قل تمتعوا » ، السادس - الامتنان : « كلوا مما رزقكم الله » ، السابع - الإكرام : « ادخلوها » ،

مثل أفعَل والاحتياج للطلب في تميزه عن غيره كالتهديد (الفصل الثاني في صيغته) أى في المباحث المتعلقة بالصيغة كأفعَل مثلاً قال الفنرى أى في بيان مدلول الصيغة حقيقة ومجازاً أقول هذا غير سديد لاقتضائه حصر الفصل فيما ذكر وليس كذلك (وفيه مسائل) المسألة (الأولى أن صيغة أفعَل ترد لستة عشر معنى) قال الفنرى لانضمام قرائن تدل عليها أقول هذا يقتضى أن ينصب لكل معنى قرينه حتى الوجوب على ما هو المعتاد من تقابل الجمع بالجمع وقد صرح هو نفسه بخلافه (الأولى) من المعاني (الإيجاب مثل) قوله تعالى (أقيموا الصلاة) فانه يفيد الوجوب بلا قرينة عندنا لكونه حقيقة فيه كما سيحىء (الثاني النَّدب) كقوله تعالى (فكا تبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم) فان كلا من الكتابة وإيتاء المال مندوب لكونه مقتضياً للثواب مع عدم العقاب على الترك (ومنه) أى النَّدب (التَّأديب) كقوله عليه السلام لابن عباس « كل بما يليك » ، وإنما فصله لانه من روافده لأن النَّدب لثواب الآخرة والتَّأديب لتهديب الأخلاق وإصلاح العادات وذلك ربما يفيد ماسكة يصدر عنها الأفعال المستحبة للثواب (الثالث الإرشاد) نحو قوله تعالى (واستشهدوا) شهيدان فانه تعالى أرشد العباد عند المداينة إلى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم الدنيوية فقط لاذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله (الرابع الإباحة) كقوله تعالى (كلوا واشربوا) فان الأكل والشرب مباحان بدليل أن الأذن بهما شرع لنا فلو وجبا لكان مشروعاً علينا فيعود على موضوعه بالنقض (الخامس التهديد) أى التخويف كقوله (اعملوا ما شئتم) لظهور أن ليس المراد الأذن بالعمل بما شاؤوا وبمعونة القرائن على إرادة التخويف (و) يقرب (منه الإنذار) وهو بلاغ مع تخويف كقوله تعالى (قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار) فان قوله قل أمر بالابلاغ (السادس الامتنان) على العباد كقوله تعالى (كلوا) بقرينة (مما رزقكم الله - السابع الإكرام) بالمأمور كقوله تعالى (ادخلوها) أى الجنة بقرينة

الثامن — التَّسخير : « كُونُوا قَرْدَةً » التاسع — التعجيز : « فَاتُوا بِسُورَةٍ »
 العاشر — الإهانة : « ذُقْ » الحادى عشر — التَّسْوِيَةُ : « اصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا »
 الثانى عشر — الدُّعَاءُ : « اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي » الثالث عشر — التَّنْيِ : « أَلَا أَيُّهَا
 اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انجَلَى » الرابع عشر — الاحتقار : « بَلْ أَلْقُوا » الخامس عشر
 — التَّكْوِين : « كُنْ فَيَكُونُ » السادس عشر — الخبر :

بسلام آمين (الثامن التسخير) كقوله تعالى (كونوا) أى صبروا (قردة) خاصتين وقد
 صاروا كما أراد وهو معنى التسخير قال الفهرى لانه تعالى إنما يخاطبهم بذلك فى معرض تذليلهم
 أقول مجرد هذا لا يفيد كونه للتسخير بل إنما يناسب لمثل قوله تعالى ذق كما سيجىء (التاسع
 التعجيز) نحو قوله تعالى (فاتوا بسورة) من مثله أى القرآن أعجزهم فى طلب المعارضة عن
 لا تيان بها (العاشر الإهانة) نحو قوله تعالى للجهنمى (ذق) إنك أنت العزيز الكريم فانه
 الإهانة بقرينة المقام ومن هذا يستفاد أن الوصف بالعزيز الكريم استهزاء بهم والآنسب
 جعله من الإذلال وما الإهانة مثل قوله تعالى قل كونوا حجارة أو حديدًا بما يقصد به قلة
 المبالاة بهم سواء كانوا أعزاء أو أذلاء ولا يقصد صيورتهم كذلك حتى يكون من التسخير
 ويقرب من هذا ما سماه احتقارًا كما سيجىء (الحادى عشر التسوية) كقوله تعالى (اصبروا
 أو لا تصبروا) أى أصبر وعدمه سيات فى عدم الجدوى والفرق بينها وبين الإباحة أن المخاطب
 فى الثانى كان يتوهم أن ليس له الا تيان بالفعل فأبيح له وفى الأول كان يتوهم رجحان أحد
 الطرفين فدفع ذلك بالتسوية (الثانى عشر الدعاء) كقوله (اللهم اغفرلى) فانه طلب الغفران
 تضرعاً (الثالث عشر التنى) كقول امرئ القيس (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى) فانه
 اشعار بتمنى انجلاء الليل وانكشافه فان قلت الليل وإن كان طويلاً يرجى انجلائه فالآنسب
 الحمل على التزجى قلنا المحب المبطل بلواعج الاشتياق وشدائد الفراق قد يتوهم أن مقاسات
 الخصوم لا تنقطع * كما مثل * ليل المحب بلا آخر * فكأنه لا يقرب انجلائه وليس له طماعية
 وتوقع فيه فلذا يحمل على التنى (الرابع عشر الاحتقار) كقوله تعالى حكاية عما قال موسى
 للسحرة (بل ألقوا ما أنتم ملقون) فيه احتقار لسحرم فى مقابلة المعجزة (الخامس عشر
 التكوين) كقوله تعالى (كن فيكون) إذ ليس المراد حقيقة الخطاب والايجاد وإلا لزم تحصيل
 الحاصل والتكليف بما ليس فى الوسع إن كان للموجود وتكليف المعدوم بأن يصير موجوداً
 إن كان للمعدوم فهو مجاز عن سرعة تكوينه تعالى أو نفس التكوين والفرق بين ما للتكوين
 وما للتسخير أن فى الأول يقصد تكون الشيء المعدوم وفى الثانى صيورته منتقلاً من صورة
 أو صفة إلى أخرى فقيه زيادة اعتبار (السادس عشر الخبر) أى ورود الصيغة بمعناه كقوله

فاصنع ماشئت . وعكسه : « والوالدات يُرضعن أولادهن » ، لا تُسكح المرأة (المرأة) أقول لما تقدم أن الامر هو القول الطالب للفعل شرع في ذكر صيغته وهي افعل ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير في صيغته إما عائد إلى الامر وإلى القول الطالب وهو الأقرب وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن وقال في المحصول خمسة عشر وجعل السادس عشر مسألة مستقلة وسيأتى أن إطلاقها على ما عدا الإيجاب من هذه المعاني مجاز والمجاز لا بد فيه من علاقة وسند ذكر ذلك محرراً في موضعه فاعتمده فإن بعض شراح المحصول قد تعرض لذلك فغلط في كثير منه غلطا يظهر بالتأمل * الأول الإيجاب كقوله تعالى أقيموا الصلاة * الثاني التنب كقوله تعالى فسكتوبهم (ومنه) أى ومن التنب (التأديب) كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك فإن الأدب مندوب إليه وبعبارة المحصول ويقرب منه وإنما نص على أنه منه لأن الإمام قد نقل عن بعضهم أنه جعله قسماً آخر والفرق بينها هو الفرق ما بين العام والخاص لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق والمندوب أعم وقد نص الشافعى رضى الله عنه على أن الأكل مما لا يليه حرام ذكر ذلك في الربع الأخير من كتاب الام في باب صفة نهي النبي صلى الله عليه وسلم وهو بعد باب من أبواب الصوم وقبل باب من أبواب إبطال الاستحسان فقال ما نهى عن أكل مما لا يليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أى برك ليلاً أثم بالفعل الذى فعله إذا كان عالماً بما نهى النبي صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعى بحروفه ومن الام نقلته ونص في البويطى في الباب المذكور على نحوه أيضاً وكذلك في الرسالة قبيل باب أصل العلم * الثالث الإرشاد كقوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين » ، وقوله تعالى : « فاكثبوه » ، والفرق بين التنب والإرشاد على ما قاله في المحصول تبعاً للمستصطفى أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا إذ ليس في الأشهاد على البيع ولا في تركه ثواب والعلاقة التى بين الواجب وبين المندوب والإرشاد هى المشابهة المعنوية لا اشتراكها في الطلب * الرابع الإباحة كقوله تعالى : « كلوا واشربوا ولا تسرفوا » ، هكذا قرره وفيه نظر فإن الأكل والشرب واجبان لحياء النفس والصواب حمل كلام المصنف

عليه السلام إذا لم تستح (فاصنع ماشئت) أى صنعت (وعكسه) أى ورود الخبر بمعنى الطلب سواء كان أمراً كقوله تعالى (والوالدات يرضعن) أولادهن أى أرضعن والعلاقة اشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل غير أنه فرع للطلب والخبر فرع له أو نهياً نحو قوله عليه السلام (لا تمسك المرأة المرأة) بلفظ الاخبار بمعنى النهى عن إنسكاها إياها والعلاقة اشتراكها في الدلالة على عدم الفعل ونجى الخبر بمعنى الأمر والنهى بما لا يدخل له

على إرادة قوله تعالى : «كلوا من الطيبات» ، ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير
 الأمر حتى تكون قرينة لحمله على الاباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة هي الاذن وهي
 مشابهة معنوية أيضاً * الخامس التهديد كقوله تعالى : «اعملوا ما شئتم» واستفزز من استطعت
 منهم (ومنه) أى ومن التهديد (الانذار) كقوله تعالى : قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار
 وعبرة المحصول ويقرب منه وإنما نص عليه لأن جماعة جعلوه قسماً آخر والفرق بينهما
 ما قاله الجوهري في الصحاح فانه ذكر في باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر في
 باب الراء أن الانذار هو الابلاغ ولا يكون إلا في التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل
 تمتعوا أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر وهو تمتعوا فيكون أمراً
 بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها والعلاقة التي بينه وبين
 الايجاب هي المضادة لأن المهدد عليه إما حرام أو مكروه * السادس الامتنان كقوله
 تعالى «فكلوا مما رزقكم الله» والفرق بينه وبين الاباحة أن الاباحة هي الإذن المجرد والامتنان
 أن يقترن به ذكر احتياجنا إليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الآية إلى
 أن الله تعالى هو الذي رزقه وفرق بعضهم بأن الاباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف
 الامتنان والعلاقة هي مشابهة الايجاب في الاذن لأن الامتنان إنما يكون في مأذون فيه *
 السابع الاكرام كقوله تعالى : «وادخلوها بسلام آمين» فان قرينة قوله بسلام آمين يدل عليه
 والعلاقة هي المشابهة في الاذن أيضاً * الثامن التسخير كقوله تعالى : «كونوا قردة خاسئين»
 والفرق بينه وبين التكوين الآتي أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال
 من حالة إلى حالة والتسخير هو الانتقال إلى حالة عمته إذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان
 في العمل ومنه قوله تعالى : «سبحان الذي سخر لنا هذا» أى ذلله لنا لتركبه وقولهم فلان سخره
 السلطان والبارى تعالى خاطبهم بذلك في معرض التذليل والعلاقة فيه وفي
 التكوين هي المشابهة الممنوية وهي التحتم في وقوع هذين وفي فعل الواجب
 وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به الفقهاء في كتاب
 الاشارة ثم الغزالي في المستصفى ثم الامام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن
 الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى : «لا يسخر قوم من قوم» هذا
 عجيب فان فيه ذهولاً عن المدلول السابق الذي ذكرته وتغليطاً لهؤلاء الأئمة وتكراراً

في بيان مدلولات لكنه ذكره لا نجرار الكلام إليه وصيغة النهي تجب ما عان * للتحريم كقوله تعالى
 لا تأكلوا الربا * والكراهة كالنهي عن الصلاة في الأرض المغموسة * والتحقيق كقوله تعالى
 «لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً» وبيان العاقبة كقوله تعالى «ولا تحسبن الله غافلاً عما
 يعمل الظالمون» * والدعاء نحو «لا تسكننا إلى أنفسنا طرفة عين» * واليأس نحو «لا تعتذروا

لما باتى فان الاستهزاء لا يخرج عن الالهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتى * التاسع التعجيز
كقوله تعالى : « فأتوا بسورة » والعلاقة بينه وبين الإيجاب هى المضادة لأن التعجيز إنما هو
فى المتمتع والإيجاب فى الممكنات * العاشر الالهانة كقوله تعالى : « ذق انك أنت العزيز
الكريم » والعلاقة فيه وفى الاحتقار هو المضادة لأن الإيجاب على العباد تشرىف لهم لما فيه
من تأهيلهم لخدمته إذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى
الله عليه وسلم وما تقرب إلى المتتربون بمثل أداء ما افترضته * الحادى عشر التسوية
بين الشيتين كقوله تعالى : « أصبروا أولا تصبروا سواء عليكم . وعلاقته هى المضادة
أيضاً لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل * الثانى عشر الدعاء كقول
القائل اللهم اغفرلى والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الأخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها
علاقة أخرى * الثالث عشر التمنى كقول امرئ القيس : ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى *
بصبح وما الاصبح منك بأمثل * وإنما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله
مترجيا لأن الترجى يكون فى الممكنات والتمنى فى المستحيلات وليل الحب أطوله كأنه
مستحيل الإنجلاء ولهذا قال الشاعر * وليل الحب بلا آخر * فلذلك جعله متمنيا *
الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة : « بل ألقوا ما أنتم
ملقون » يعنى أن السحر فى مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه وبين الالهانة أن الالهانة إنما
تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك نعل كترك إجابته والقيام له عند سبق عاداته
ولا يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد فى شيء أنه لا يعاب به ولا يلتفت إليه يقال أنه
احقره ولا يقال أنه اهانته والحاصل أن الالهانة هى الإنكار كقوله تعالى : « ذق » والاحتقار
عدم المبالاة كقوله : « بل ألقوا » الخامس عشر التكوين كقوله تعالى : « كن فيكون » *
السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم : « إذا لم تستحى فاصنع ما شئت . أى صنعت
ما شئت وقيل المعنى إذا لم تستحى من شيء لكونه جائزا فاصنعه إذا حرام يستحى منه بخلاف
الجائز (قوله وعكسه) أى أن الخبر قد يستعمل لإرادة الأمر كقوله تعالى : « والوالدات
يرضعن أولادهن » أى ليرضعن قال فى المحصول والسبب فى جواز هذا المجاز أن الأمر والخبر

اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن أشياء * والتسلية نحو قوله : « ولا تحزن عليهم » والشفقة نحو
لا تتخذوا الدواب كداسى ^(١) (الثانية) اتفقوا على أن الصيغة ليست حقيقة فى جميع هذه

^(١) فى القاموس الكدس كالضرب اسراع المثل فى السير وقد كدس يكدس .
كدسا وكداسا وبه صرعه والكداسة ما يكدس بعضه فوق بعض .

يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين المعنيين مشابهة في المعنى وهى المدلولية فلهذا يجوز إطلاق اسم أحدهما على الآخر (قوله ولا تنكح المرأة المرأة) يعنى أن الخبر قد يقع موقع النهى أيضاً كما يقع موقع الأمر كقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهى وصيغته صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء إذ لو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً على أصل التقاء الساكنين وأهل المصنف عكس هذا القسم تبعاً لصاحب الحاصل وقد ذكره الإمام ومثل له لكن بمثال فيه نظر قال ووجه المجاز أن النهى وهذا الخبر النافى يدلان على عدم الفعل قال: (الثانية إنه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال أبو هاشم إنه للنّدب وقيل للإباحة وقيل مشترك بين الوجوب والنّدب وقيل للقدّر المشترك بينهما وقيل لأحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة) أقول اتفقوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لأن التسوية مثلاً ونحوها إنما استفدناها من القرائن لا من الصيغة قال في المحصول وإنما وقع الخلاف في الأحكام الخمسة التى هى الإيجاب والنّدب

المعاني إذ خصوصية التسخير والتعجيز ونحوها لم تستفد من مجرّد الصيغة بل لانضمام القرائن والمختلف فيه خمسة الوجوب والنّدب والإباحة والكرهية والتحريم والمختار (إنه) أى صيغة الأمر (حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي) وعبرة الإمام في المحصول أنها حقيقة في الترجيح المانع من النقيض قال الفنى هذا المعنى يشترك بين الوجوب والتحريم أقول أراد ترجيح الفعل اعتماداً على كونها حقيقة للكف وهو مستبعد (وقال أبو هاشم إنه) أى الأمر يعنى صيغة (النّدب) وفى البواقي مجاز (وقيل للإباحة) فقط وهو قول بعض المالكية (وقيل مشترك بين الوجوب والنّدب) لفظاً على ما نقل عن الشافعى رحمه الله (وقيل) هو (للقدّر المشترك بينهما) وهو ترجيح الفعل على الترك (وقيل لأحدهما) أى الوجوب أو النّدب حقيقة (ولا نعرفه) أى ذلك الواحد (وهو قول الحجة) الغزالي رحمه الله وجماعة من المحققين والمفهوم من هذا ظاهراً أنهم نفوا اشتراكه لفظاً بينهما لكن عبارة الإمام في المحصول قالوا إنها حقيقة أما في الوجوب فقط أو في النّدب فقط أو فيهما بالاشتراك لكننا لا ندرى فتوقف أى في تعين الموضوع له وهذا يوافق عبارة المستقصى وابن شريح من أصحاب الشافعى وإن كان من الواقعية إلا أن توقفه في تعيين المراد لا في الموضوع له لكن مذهبه كذهب الشيعة وسيجيء (وقيل) هو (مشترك بين الثلاثة) أى الوجوب والنّدب والإباحة لفظاً وقيل للقدّر المشترك بينهما وهو الاذن (وقيل مشترك بين الثلاثة) والتهديد لفظاً وهو قول الشيعة (وقيل) مشترك (بين الخمسة) وفسرها

والإباحة والكراهة والتحرير ووجه دلالة أفعل على الكراهة والتحرير أنها تستعمل في التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون إما حراماً أو مكروهاً لكن دعوى الإمام حصر الاختلاف في خمسة ممنوع لما سيأتى في آخر المسألة . والخلاف الناشئ من هذه الخمسة كبير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعاً للإمام . الأول أنه حقيقة في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله في المحصول عن أكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الأحكام الآمدى والبرهان لإمام الحرمين أنه مذهب الشافعى وفي شرح اللع للشيخ أبى إسحق الشيرازى أنه الذى أملاه الأشعرى على أصحاب أبى إسحق الأسفراينى ببغداد ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة أم بالشرع فيه مذهبان محكيان في شرح اللع المذكور والأول وهو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعى ثم اختار هو أنه بالشرع وفي المستوعب قول ثالث أنه بالمقل ولقائل أن يقول قد جزم الإمام في المحصول والمنتخب في أثناء الاشتراك بأن الماضى مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد فلم جعل الماضى حقيقة في الدعاء ولم يجعل الأمر حقيقة فيه . الثانى أنه حقيقة في الذنب ونقله الغزالى في المستصطفى والآمدى في كتابيه قولاً للشافعى ونقله المصنف عن أبى هاشم وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه . الثالث أنه حقيقة في الإباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب . الرابع أنه مشترك بين الوجوب والذنب وجزم به الإمام في المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما في أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الآمدى وفي منتهج السؤل عن الشيعة ونقل في الأحكام عنهم أنه مشترك بينهما وبين الإرشاد . الخامس أنه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب للقيروانى والمستصطفى للغزالى أن الشافعى نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والذنب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله . السادس أنه حقيقة في أحدهما أى الوجوب أو الذنب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الذنب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالى تبعاً لصاحب الحاصل وليس كذلك فإن الغزالى نقل في المستصطفى عن قوم أنه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم أنه حقيقة في الذنب فقط وعن قوم أنه مشترك بينهما قال كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله في المحصول عنه على التصواب وقال في المنحول وظاهر الأمر الوجوب وما عداه فالصيغة مستعارة فيه هذا لفظه وهو يخالف لـ كلامه في المستصطفى . السابع أنه مشترك

صاحب التحصيل بالوجوب والذنب والإباحة والكراهة والتحرير قال الفهرى أن هذا المذهب ليس من المعاني الستة عشر لأنه لم يذكر فيها الأخيران إلا أن

بين الثلاثة وهى الوجوب والتدب والاباحة وقيل أنه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوى وهو الاذن حكاه ابن الحاجب . الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لأمرين أحدهما أن يكون مراده الخمسة المذكورة فى كلامه أولاً لقرينة إرادته فى المذهب الذى قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة لأنه صرح به فى بعض النسخ فقال بين الخمسة الاول فان أرادته فهو صحيح صرح به المعالى والغزالى فى المستصطفى فقال مانصه فالوجوب والتدب والارشاد والاباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هـذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه والثانى أن يكون مراده الاحكام الخمسة وهى عبارة الحاصل يعنى الخمسة المعهودة وهى الوجوب والتدب والاباحة والكرهية والتعظيم وقد تقدم أن دلالتها على الكراهية والتعظيم لكونها تستعمل فى التهديد والتهديد يستدعى ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه فان أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضاً صرح به الامام فى المحصول وذكره الآمدى فى الاحكام بالمعنى ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى فقال ذهب الشيخ إلى التردد بين هذه الامور . فقال قائلون لكونه مشتركاً وقائلون لكونه موضوعاً لواحد منها ولا ندرية هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان فى الوجيز عن الأشعرى أنه مشترك بين الطلب والتهديد والتعظيم والاباحة والتسكين وقد استفدنا من كلام المعالى والغزالى أنه حقيقة فى الارشاد وحكاه فى الاحكام أيضاً واستفدنا من كلام ابن برهان أنه حقيقة فى التعظيم والتسكين أيضاً والامام نفى الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الابهرى فى أحد أقواله على ما حكاه فى المستوعب إلى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للتدب وصحح الآمدى التوقف لكن بين الوجوب والتدب والارشاد كما صرح به فى الاحكام لاشتغال الثلاث على طلب الفعل ونفى ما عداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الأشعرى لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ويعبر عنه أيضاً بأن الامر ليست له صيغة تخصه قال فى البرهان والمتكلمون من أصحابنا يجمعون على اتباعه فى الوقت ولم يساعد الشافعى على الوجوب إلا الاسناد قال : (لنا وجوه الأول قوله تعالى : ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك

يقال الامر الوارد فى التهديد أو الانذار فيه إشعار بالتحريم أو الكراهية (لنا) على أن الصيغة حقيقة فى الوجوب فقط (وجوه) من الأدلة (الاول قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد) أى عن السجود ولا زائدة أو مادعاك إلى عدم السجود (إذ أمرتك) والمراد اسجدوا فى قوله وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس إذ المانع عن

ذمّ على ترك المأمور فيكون واجباً الثاني قوله تعالى : وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون . قيل ذمّ على التكذيب قلنا الظاهر أنه للترك والويل للتكذيب قيل لعلّ هناك قرينة أوجبت قلنا رتب الذمّ على ترك مجرد أفعل الثالث أن تارك الأمر مخالف له كما أن الآتي به موافق والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى : فليحذر الذين يخالفون

الشيء داع إلى نقيضه فهو تعالى (ذم) إبليس (على ترك المأمور) به لأن قوله ما منعك إما لحقيقة الاستفهام أو الذم والتوبيخ والاول عليه تعالى محال فتعين الثاني (فيكون) المأمور به (واجباً) إذ لا يعنى به سوى أن تركه يستحق الذم فيكون الأمر للوجوب (الثاني قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) ويل يومئذ للمكذبين ذمهم على ترك الركوع أى الصلاة المشتملة عليه إذ المراد بلا يركعون ليس مجرد الاخبار إذ هو معلوم بل الذم على الترك فيكون للوجوب فإن (قيل ذم) أى جاز أن يكون الذم (على التكذيب) وهو عدم اعتقاد حقيقة الأمر لا للترك لأن ترتيب العذاب على التكذيب دون الترك حيث لم يقل ويل للتاركين للركوع (قلنا الظاهر) أى ظاهر الآية (أنه) أى الذم (للترك) أى لترك المأمور به لترتيب لا يركعون الدال على الذم على قوله اركعوا (و) أن (الويل للتكذيب) قال الجاربردى فثبت أن كان المكذبون التاركين فهم يستحقون الويل بالتكذيب والعقاب بترك المأمور إذ هم مكلفون بالفروع وإن كانوا غيرهم فلا بعد في استحقاق قوم الويل على التكذيب وقوم العقاب على الترك أقول المكذبون هم التاركون أئمة وإن صلوا لعدم العبرة بها اللهم إلا أن يريد بغير التاركين غير التاركين الغير المكذبين مع أنه تعسف وأيضاً الكلام في الذم وهو أقام العقاب مقامه وأيضاً الويل للعقاب فلا يحسن التقسيم وأيضاً لا حاجة إلى هذا التردد إذ الذريق شاهد بأن الموصوفين بالترك والتكذيب هنا قوم واحد فإن (قيل) الأمر قد يرد للوجوب عند القرينة عندنا و (لعلّ هناك قرينة أوجبت) أى أفادت كون الأمر للوجوب فلذا ذموا على الترك لا لأن مجرد الأمر للوجوب والنزاع فيه (قلنا رتب الذم على ترك) موجب (مجرد) صيغة (أفعل) وهو الامتثال الواجب بمجرد صيغة اركعوا فدل على أن منشأ الذم هذا القدر لا ترك الامتثال الواجب بالصيغة والقرينة (الثالث أن تارك الأمر مخالف له) أى للأمر (كما أن الآتي به موافق) يعنى أن الموافقة الاتيان بالمأمور به فكذا المخالفة بتركه (والمخالف عيب) صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر فالمخالفة اعتقاد فسادها قلنا ذلك لدليل الأمر لا له قيل الفاعل ضمير والذين مفعول قلنا الإضرار خلاف الأصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا هم المخالفون فكيف يؤمرون بالحدز عن أنفسهم؟ وإن سلم فيضيع

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (قاله تعالى أمر المخالف بالحدز عن العذاب وإذا إنما يحصل بعد قيام المقتضى للعذاب وليس إلا المخالفة فالمخالف لأمر الله ورسوله على صدد العذاب فتارك للمأمور به بصدد العذاب وهذا معنى أن الأمر للوجوب فإن (قيل) لا نسلم أن التارك مخالف له كما أن الآتي به موافق بل ممنوع إذ لا نسلم أن موافقة الأمر هي الإتيان بالمأمور به بل (الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر) بأن يصدق ويعترف بكونه حقاً واجب القبول موجباً للامتثال (فالمخالفة) حينئذ (اعتقاد فسادها) بأن ينكر بكونه واجب القبول موجباً للامتثال لا ترك المأمور به فلا يلزم ما ذكرتم (قلنا) المراد بموافقة الأمر إما ما ذكرنا أو ذكرتم لعدم الثالث والثاني باطل إذ (ذلك) أى اعتقاد حقيقة الأمر موافقته (لدليل الأمر لا له) أى للأمر فإن موافقة الشيء ما يقرب مقتضاه فإذا اقتضى الدليل حقيقة الأمر فاعتقاد ذلك تقرير للمقتضى وحينئذ يتعين النسق الأول ولأن الظاهر من الموافقة والمخالفة المعتاد إلى الفهم منهما ما ذكرنا فلا يصرف عنه إلا لدليل إليه أشار المحقق فإن (قيل) سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن المخالف على صدد العذاب لجواز أن يكون المراد بالآية الأمر بالحدز عن مخالفة الأمر لا أمر مخالف الأمر بالحدز عن العذاب إذ (الفاعل) أى فاعل فليحدز (ضمير) هو (والذين) المخالفون (مفعول) لا فاعل (قلنا الإضرار) أى إضرار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية (خلاف الأصل ومع هذا) أى الإضرار لا يصلح الكلام أيضاً إذ الضمير عائد إلى شيء (فلا بد له من مرجع) ولم يتقدم ما يصلح لذلك فإن (قيل) المرجع ما تقدم وهو قوله (الذين يتسللون) منكم لوإذا أى لا تذين ويجوز أن يكون مصدر لاوذبمعى تستر بغيره والتسلل والانسلال الخروج وقد كان المنافقون ينقل عليهم المقام في المسجد وسماع الخطبة فيلوذون بمن كان يستأذن للخروج فإن أذن خرجوا معه بغير إذن فنزلت الآية (قلنا هم) أى المتسللون هم (المخالفون) فلو صح ذلك لكانوا مأمورين بالحدز (فكيف يؤمرون بالحدز عن أنفسهم وإن سلم) حينئذ يصير المعنى فليحدز المتسللون غير المخالفين عن أمره (فيضيع)

قوله تعالى : « أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ » ، قيل فليحذر لا يُوجب قلنا يُحسن وهو دليل قيام المقتضى

حينئذ (قوله تعالى أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ) لأن الحذر ليس مما له مفعولان على أن الواجب حينئذ فليحذروا لكن المرجع جمعاً أقول في قوله وإن سلم الخ نظر لجواز أن يكون أن تصيبهم بدل اشتغال عن المخالفين أى فليحذروا أن تصيبهم فِتْنَةٌ وقال الخنجرى يجوز أن يكون مفعولاً له وأجاب الفخرى بأن المفعول له علة الفعل والاصابة ليست بعلة للحذر* لا متاع اجتماعهما ووجوب اجتماع الفعل مع علته ولا ليخالفون لأنهم ما خالفوا للاصابة أقول العلة هنا بمعنى الداعى ولاخفاء في أن إصابتهم الفتنه سبب داع إلى الحذر ولا نسلم وجوب اجتماعه مع الفعل مطلقاً اللهم إلا أن يقال يجب الاجتماع هنا لوجوب المقارنة في محذوف اللام على ما عرف وحينئذ يمنع استحالة الاجتماع لجواز أن يجتمع الحذر عن المخالفين من حيث أنهم مخالفون مع إصابتهم الفتنه بمعنى استحقاقهم لإصابة الفتنه وهذا على تقدير تغاير الفاعل والمفعول ظاهر وأما على تقدير الاتحاد فبناء على أن المعنى الحذر عن المخالفة وجواز كون المراد بالاصابة خوفاً^(١) ولجواز كون المعنى لئلا تصيبهم كما في قوله تعالى : بين الله لكم أن تضلوا . والحذر مع عدم الإصابتهم يجتمعان على أن نحو قولك زرتك أن تكرمنى أو أن تحسن إلى أو أنك تحسن إلى مستثنى من قاعدة محذوف اللام على ما صرح به النحاة وبهذا اندفع ما قال الجاربردى أن محذوف اللام يجب كونه فعلاً لفاعل الفعل المعلن والاصابة ليست بفعل لمن يحذر فإن (قيل) سلنا أن المخالفين مأمورون بالحذر لكن لا نسلم أنه يجب عليهم ذلك وقوله (فليحذر لا يوجب) أى لا نسلم أنه للوجوب لأنه عين النزاع وحينئذ لا يلزم قيام المقتضى للاصابة (قلنا) لاندعى وجوب الحذر لكن ندعى أنه (يحسن) أى استفادة حسنة منه من الأمر (وهو دليل قيام المقتضى) للحذر وهو ما يقتضى وقوع ما يحذر منه لأن الحذر عن الشيء بدون ما يقتضيه غير حسن وبيان ذلك أن الأمر لا أقل من أن يدل على الجواز وجواز الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يقتضى وقوعه وإلا لكان حذراً عما لم يوجد هو ولا ما يقتضيه وهو سفيه فلا يرد الأمر به كذا ذكر الفخرى ثم قال وفيه نظر لأن جواز الحذر عن شيء مشروط بجواز وجود ما يقتضى وقوعه لا بوجوده سلناه لكن يجوز كون الأمر للكرامة أو الحرمة بالقول باشتراكه بين الحمسة فلا يحسن الحذر أقول الحذر عما لم يعلم أو لم يظن^(١) فيكون المعنى فليحذر المحذرون عن المخالفين لاستحقاق المخالفين لإصابة العتاب -

قيل عن أمره لا يعم قلنا عام لجواز الاستثناء الرابع أن تارك الأمر عاص

تحققه ولا تحقق ما يفرض إلى وقوعه في الجملة سفيه فهو غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل ولا يراد بالجواز مجرد الامكان حتى يكفي في جواز الحذر عن الشيء جواز ما يقتضى وقوعه والقول بأن الأمر للكرهية أو الحرمة مستبعد جداً فلم يعتد به على أن اشعار الآية بوجود الحذر غير خاف بقرينة ورودها في معرض الوعيد بتوقع إصابة العذاب والنزاع في كونه بمجردة للوجوب فيحسن بل يجب حينئذ الحذر عن العقاب فإن قلت ما يقتضى توقيع العذاب الوعيد فيكفي في الحذر قيامه فلا يلزم إلا كون المخالف بصدد العقاب لورود الوعيد ولا يلزم ذلك من حيث هو مخالف وهو المفيد قلنا الوعيد إنما هو على المخالفة فالمقتضى توقعه المخالفة وقد يقال في أن المخالف بصدد العذاب أنه أمر بالحذر فيكون حسناً وإنما يكون كذلك أن لو اقتضى شيء الحذر وهو هنا توقع العذاب فيكون المخالف بصدده وخلاصة الكلام أن يقال إن اسناد حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة وهذا إنما يكون إذا كان للمخالفة انضمام إلى العذاب كما في قوله فليحذر الشاتم للأمر أن يضربه ويقرب من ذلك ما قيل من أن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر والحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراماً وتركاً للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد كذا ذكر الفاضل وهو استدلال مستقل حسن فإن (قيل) سلنا جميع المقدمات لكن لا يلزم أن كل أمر للوجوب وهو لازم المدعى أى كونه حقيقة فيه كيف وقوله (عن أمره) لفظ مفرد (لا يعم) فلا يلزم إلا كون بعض أفراد الأمر للوجوب (قلنا) هو (عام لجواز الاستثناء) منه إذ يصح أن يقال فليحذر عن مخالفة أمره إلا الأمر الفلاني وهو آية العموم ولأن المصدر المضاف عند عدم العهد عام وقد يعترض على هذا الدليل ونحوه بأن الكلام في صيغة الأمر وما ذكره من ترتيب الرعيد والتهديد على مخالفة الأمر إنما يدل على أن لفظ الأمر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة ولم يجب الفاضل عنه وكأنه لازم عنده أقول الوعيد على مخالفة ما صدق عليه لفظ الأمر من الصيغ الصادرة عنه علواً لما ثبت أن الفعل ليس بأمر ولا يقال ما صدق عليه ليس مطلق الصيغة بل ما افترن بقرينة الإيجاب ولو كانت العلو أو الاستعلاء لأننا نقول قد ثبت فيما سبق أنه حقيقة في الصيغة الطالبة وانها لا يشترطان عند المصنف ولذا قال السؤال لإيجاب وإن لم يتحقق ولو سلم فرادنا بصيغة الأمر ما كان على طريق الاستعلاء وبإطلاقها التجرد عن زائد عنه (الرابع أن تارك الأمر) أى المأمور به (عاص)

لقوله تعالى : « أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي » « لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرُهم » والعاصي يستحق النار لقوله تعالى : « وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا » قيل لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر في قوله تعالى : « وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ » قلنا الأول ماضٍ أو حال والثاني مستقبل قيل المراد الكفار لقريظة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل

إذ العصيان ترك المأمور (لقوله تعالى) لا بليس (أفعصيت أمرى) أى تركته وقوله تعالى فى ضفة الملائكة (لا يعصون الله ما أمرهم) أى لا يتركونه (والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً) فتارك المأمور به يستحق النار ولا معنى بأن الأمر للوجوب سوى هذه قال الفنى بمجموع الآيتين يدل على أن ابليس ما كان من الملائكة أقول يجوز أن يكون قوله لا يعصون فى طائفة من الملائكة أو يكون ابليس مخصوصاً وإن كان الأصح أنه كان من الجن ففسق عن أمر ربه وأن صحة استثنائه عن قوله فسجد الملائكة ودخوله فى عموم اسجدوا باعتبار التغليب فإن (قيل) معنا ما ينق مدلولكم وهو أنه (لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر فى قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون) إذ المعنى حينئذ لا يترك كون المأمور به أى يفعلونه ويفعلون ما يؤمرون فهذه معارضة فى المقدمة كما صرح به الجار بردى لاسند لمنع أن العصيان ترك الأمر كما أشار إليه الفنى لخروجه عن التوجيه (قلنا الأول ماضٍ أو حال والثانى مستقبل) فالمعنى لا يعصونه ما أمرهم به فى الماضى ويفعلون ما يؤمرون به فى المستقبل فلا تكرر كذا فى شرح الفنى وظاهره المضى والاستقبال بالفسبة إلى الأمر وفى بعض النسخ والثانى مستقبل أو حال يعنى يفعلون ما يؤمرون فى الحال وفى البعض الأول ماضٍ أو حال وشرحه الجار بردى بأن المراد بلا يعصون أما الماضى أو الحال أقول كأنه أراد أن لا يعصون أما حكاية الحال الماضية والمراد ما عصوا أو الحال حقيقة يعنى لا يعصون فى الحال ما أمروا به فى الماضى بفعله فى هذه الحال فإن (قيل المراد) بقوله ومن يعص الله الآية (الكفار) لاكل من هو تارك الأمر فلا تكون الكبرى كلية (لقريظة الخلود) فانه لا يكون إلا لكفار (قلنا الخلود) أى المراد به (المسك الطويل) هنا لا الدائم كما يقال حبس نخلد فإن قلت ما تقول فى أبداً قلنا المراد المدة الطويلة أيضاً كما فى قوله تعالى ولن يتموه أبداً أى الموت مع قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك أقول عليه يلزم التخصيص إذا أريد الكفار خاصة والمجاز فى اللفظين إذا أريد الجميع وقد اعترف هو نفسه فيما سبق أن التخصيص خير من المجاز اللهم الا أن يقال انهما صارا

الخامس أنه عليه الصلاة والسلام احتج لنم أبي سعيد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم » أقول استدلل المصنف على أن صيغة أفعل حقيقة في الوجوب بخمسة أوجه الأول أن الله سبحانه وتعالى ذم إبليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك لأن هذا الاستفهام ليس على حقيقة فانه تعالى عالم بالمانع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم وإذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الأمر للوجوب إذ لو لم يكن لسكان إبليس أن يقول انك ما ألزمتني فقيم الذم ؟ وأيضاً لو لم يكن لم يذم عليه لأن غير الواجب لا يذم تاركه الدليل الثاني قوله تعالى : « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ، أى ضلوا وقرروا كما قبله . اعترض الخصم بأمرين أحدهما لا نسلم أن الذم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى : « ويل يومئذ المبكذبين ، قلنا الظاهر أن الذم على التارك لآية مرتب عليه والترتيب مشعر بالعلية والويل على التكذيب لما قلناه وأيضاً قلنا كثير الفائدة في كلام الله تعالى وحينئذ فإن صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته وإن صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معاً فإن الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالأصول . الثاني سلمنا أن الذم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب إجماعاً عند انضمام قرينة اليها فلعل الأمر بالركوع قد اقترن به ما يقتضى إيجابه وجوابه أن الله تعالى رتب الذم على مجرد أفعل فدل على أنه مذهب الذم لا القرينة الدليل الثالث تارك الأمر أى المأمور به مخالف لذلك الأمر لأن الآتى بالمأمور به موافق له والمخالف ضد الموافق فاذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف والمخالف للأمر على صدد العذاب لقوله تعالى : « فليحذر الذين يخافون عن أمره أن

كالحقيقتين في طول المكث والمدة وحينئذ يتأتى التمسك في تخليد الكفار بالآيات الواردة فيه (الخامس أنه) أى النبى (عليه الصلاة والسلام احتج لنم أبي سعيد الخدري) رضى الله عنه (على ترك استجابته) لرسول الله عليه السلام حين دعاه (وهو يصلي) وكان التكلم في الصلاة حينئذ مباحاً (بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم) فانه ذمه بقوله ما منعك أن تستجب ثم احتج به فقال وقد سمعت قول الله تعالى استجبوا الآية فان الاستفهام لا يراد به طلب فهم العذر لعله بأنه كان في الصلاة بل الذم والتوبيخ لتترك المأمور به وهو الاستجابة المأمور بها في الآية المحتج بها على استحقاله للذم على تركه فقد دل هذا على أن ترك الأمر سبب استحقال الذم وهو المعنى بالوجوب قال القنبر قد قام قرينة هنا على الوجوب وهو قوله إذا دعاكم أقول ليس كذلك بل هو تعيين وقت الامتثال بأداء الوجوب أو تفيد الوجوب

تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم . أمر الله بخالف أمره بالحذر عن العذاب بقوله فليحذر
والامر بالحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله وإذا ثبتت المقدماتان ثبت أن تارك
الامر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب إلا هذا . واعتراض الخصم بأربعة أوجه مرتبة
بالترتيب الجدلي . أحدها وهو اعتراض عن المقدمة الاولى لا نسلم أن موافقة الامر عبارة
عن الاتيان بمقتضاه حتى يفتح ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقيقة الامر أى كونه
حقاً صدقاً واجبا قبوله وعلى هذا فالخالفه عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الامر
قلنا فرق بين الامر وبين الدلائل الدال على أن ذلك الامر حق وهو المعجزة الدالة على
صدق الرسول فاعتقاد حقيقة الامر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الامر حق يجب قبوله
لا موافقة الامر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فان دل على كونه الشيء
صدقاً لدليل الامر فوافقته هى اعتقاد الحقيقة وإن دل على إيقاع الفعل كالامر فوافقته هى
الاتيان بذلك الفعل . الثانى وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الآية تدل على أنه
تعالى أمر المخالفين بالحذر بل على أنه تعالى أمر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعله قوله
فليحذر ضميراً والذين يخالفون مفعول به وجوابه من وجهين أحدهما ولم يذكره فى الحصول
أن الاضمار على خلاف الاصل . الثانى أنه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو
مفقود هنا فان قيل يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لأن المنافقين
كان يثقل عليهم المقام فى المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا
أذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت فى المسلمين عن حفر الخندق وإذا كان
كذلك فلو أمر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لكانوا قد أمروا بالحذر عن أنفسهم مسلماً
هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لو اذا الذين يخالفون
وحينئذ يكون لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو عما يتعدى إلى مفعولين
فيصير قوله تعالى : أن تصيبهم فتنة ضائعاً ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون
مفعولاً لاجله فان الحذر لاجل إصابة ذلك قلنا أجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الاتيان
باللام لانه غير متحد به فى الفاعل لأن الحذر هو فعل المسلمين والاصابة فعل الفتنة أو فعل
الله تعالى . وهذا الجواب مردود فإن القاعدة النحوية أنه لا يجب الاتيان بالجار إذا كان
المجرور أن أرا أن نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من فى الموضعين
بل الجواب أنه لو كان مفعولاً لاجله لكان مجامعاً للحذر لأن الفعل يجب أن يجمع علته

بهذا الشرط أو خارج مخرج العادة إذ الاستجابة إنما تكون عند الدعاء ثم المذكور فى جامع
الاصول وغيره من كتب الحديث أن المصلى للتارك الاستجابة كان أيا سعيد بن المعلى وهو غير

واجتماعهما مستحيل ، ولقائل أنه يجيب أيضاً عن قولهم أولاً ان الفاعل ضمير يعود على المسلمين بأنه لو كان كذلك لوجب إبرازه فيقال فليحذروا لأنه عائد على جمع سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ في الذم من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضاً بخلاف تحذير أنفسهم فإنه لا يستلزم تحذير الغير منهم . الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضاً وتقريره ان يقال سلمنا أن قوله فليحذر أمر للمخالفين وأنه لا ضمير في الآية ولكن لم قلتم إنه يوجب عليه الحذر ؟ أقصى ما في الباب أنه ورد الأمر به وكون الأمر للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لا ندعى أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام مقتضى للعذاب لأنه لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفهاً وعيباً وذلك محال على الله تعالى وإذا ثبت وجود المقتضى ثبت أن الأمر للوجوب لأن المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب . الرابع وهو أيضاً اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب ونحن نسله ولا يفيد ككون جميع الأوامر كذلك مع أن المدعى هو الثاني وأجاب في الحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف أنه عام بدليل جواز الاستثناء فإنه يصح أن يقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر القلاني وسيأتي أن معيار العموم جواز الاستثناء . الثاني أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية . الثالث أنه إنما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالة وهو موجود في الباقي . الدليل الرابع تارك الأمر أى المأمور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لأخيه هرون عليهما السلام أن عصيت أمرى وقوله تعالى : ولا يعصون الله ما أمرهم وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى : ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً ، عبرين التي هي للعموم فدل على ما قلناه فينتج أن تارك الأمر يستحق النار ولا معنى للوجوب إلا ذلك وقد جعل المصنف كبرى الشكل الأول مهمة فقال والمعاصى يستحق النار مع أن شرطها أن تكون كلية والصواب أن يقول وكل عاص كما قررته . اعترض الخصم بوجهين أحدهما لا نسلم المقدمة الأولى لأنه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى : ولا يعصون الله ما أمرهم ، معناه لا يتركون أى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك : ويفعلون ما يؤمرون . تكراراً وجوابه ان الأمر المذكور أولاً للماضى أو الحال والأمر المذكور ثانياً للاستقبال فلا تكرار

أبى سعيد الخدرى . السادس أن السلف كانوا يستدلون بمجرد صيغة الأمر على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم يتكر أحد فوجب العلم العادى بافتقارهم كاقول الصريح فان قلت لا نسلم أن الاستدلال كان بهذه الأوامر ولعله يغيرها وأيضاً قد جعلوا كثيراً من الأوامر

وتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم به في الماضي أوالحال ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل هذا هو الصواب في تقريره على ما أراده المصنف فاعتمده ولك أن تقول النزاع في أن تارك الأمر عاص أم لا وأما العكس وهو أن العصيان بترك الأمر فليس النزاع فيه ودهواه باطلة لأن العصيان قد يكون بترك الأمر وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب النهي وغير ذلك فالصواب أن يقول في تقرير الاعتراض قبل لو كان تارك الأمر عاصياً بدلاً عن قوله لو كان العصيان ترك الأمر وأيضاً فينبغي أن يقول في الجواب قلنا الأول ماض والثاني حال أو مستقبل لأن الثاني مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والأول لا يصلح لكونه ماضياً ولم يتعرض في المحصول لذكر الحال . الاعتراض الثاني لأنسلم المقدمة الثانية لأن المراد بالعصاة في الآية هم الكفار لا تارك الأمر لقريظة الخلود فان غير الكفار لا يخلد في النار كما تقرر في علم الكلام وجوابه أن الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائماً أو غير دائم أى يكون حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز ويدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الأمير . الدليل الخامس أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا أبا سعيد الخدري وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول : يا أيها الذين آمنوا استجبوا الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لأنه عليه الصلاة والسلام علم أنه في الصلاة كما نقله ابن برهان وغيره فتعين أن يكون للتوبيخ والذم حيثئذ فالذم عند ورود الأمر دليل على أنه للوجوب . واعلم أن المصنف ذكر أن أبا سعيد هذا هو الخدري وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الإمام في المحصول والإمام تبع الفزالي في المستصفي والصواب أنه أبو سعيد بن المعلى كذا وقع في صحيح البخاري في أول كتاب التفسير وفي سنن أبي داود في الصلاة وفي جامع الأصول في كتاب الفضائل وفي غيرها أيضاً واسم الحرث بن أوس بن المعلى الأنصاري الخزرجي الرزقي واسم الخدري سعد بن مالك بن سنان من بني خندرة أنصاري خزرجي أيضاً وقد وقع على الصواب في بعض نسخ الكتاب وهو من إصلاح الناس قال (احتج أبو هاشم بأن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة

لغير الوجوب وأيضاً لعلمها أمرار مخصوصة علوا كونها للوجوب قلنا نعم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا بخصوصياتها وإنما تركوا الوجوب عند ظهور قرآن عدم الوجوب كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق (احتج أبو هاشم) على أن صيغة الأمر للندب (ب) الإجماع على (أن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة) إما حقيقة أو اعتباراً على ما هو المختلف لا غير فان القول المخصوص إن صدر عن العالي أو المستعلي سمي أمراً وإن صدر

والسؤال للندب فكذلك الأمر قلنا السؤال إيجاب وإن لم يتحقق وإن
الصيغة لما استعملت فيها والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فتكون
حقيقة في القدر المشترك قلنا يجب المصير إلى المجاز لما يثبت من الدليل

عن المتصف بضمه سمي سؤالاً (والسؤال للندب) اتفاقاً (فكذلك الأمر) إذ لو
كان لغيره كالوجوب مثلاً لكان ثمة فارق بتعيين الرتبة وهو منتف لإجماعاً (قلنا) لا نسلم
أنه إذا كان للوجوب تحقق فارق آخر وإنما يكون لو لم يكن السؤال أيضاً إيجاباً و (السؤال إيجاب)
أى مفيد للوجوب (وإن لم يتحقق) كونه موجباً لما منع وهو أن المسائل عنه لا يلزم القبول
من المسائل (و) احتج القائل بأنها للقدر المشترك بينهما (بأن الصيغة لما استعملت
فيهما) أى الوجوب والندب كما تقدم فلو كانت حقيقة فيهما أو في أحدهما مجازاً في
الآخر لزم الاشتراك أو المجاز (والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فتكون حقيقة
في القدر المشترك) بينهما وبهذا بطل استدلال القائل بالاشتراك اللفظي بينهما أو بينهما
وبين الإباحة أو بين الخمسة بأن الأصل في الإطلاق الحقيقة لاستلزامه الاشتراك وهو خلاف
الأصل ولذا لم يصرح بإبطال هذه المذاهب (قلنا يجب المصير إلى المجاز) باختيار
أنها للوجوب وإن كان المجاز خلاف الأصل (لما بينا من الدليل) أى الأدلة الخمسة
الدالة على كونها حقيقة في الوجوب فإن الأصل قديرك إلى خلافه لدليل يقتضى ذلك ورجحناه
على الاشتراك لما مر وجعل الخنجر الاحتجاج دليلاً آخر على مذهب أبى هاشم وقرره كما
قررنا إلا أنه زاد قوله لرجحان الفعل وجواز الترك معلوم بالأصل فالمجموع للندب ولعل
ذلك لاعتقاده أن مافى الثانى معطوف على بأن الاول لعدم ذكر محتج سوى أبى هاشم قال
الفرى وهو غير شديد أما أولاً فلأنها لو كانت حقيقة في الندب كانت مجازاً في الوجوب ومن
جملة مقدمات الدليل أنها ليست مجازاً فيه لأنه خلاف الأصل وأما ثانياً فلأنها لو كانت للندب
لم يكن للقدر المشترك الذى لم يتعرض فيه بجواز الترك وعدمه مع أن المصرح بخلافه وأما
ثالثاً فلزوم ترك استدلال القائل بالقدر المشترك لا يقال لا محذور فى ذلك لتركه استدلال المبيح
أيضاً لأننا نقول لما وجد ما يحمل عليه ويطابقه دليلاً ومدلولاً فلامعنى لعله على ما لا يطابقه أصلاً وأما
رابعاً فلأن اعتقاده المذكور وهم وكأنه سقط من قلم الناسخ لفظ وغيره أى احتج غير أبى هاشم
لأن بأن الثالث أيضاً لم يذكر فيه المحتج مع القطع بأنه ليس لآبى هاشم أقول الظاهر أن الثانى
ليس لآبى هاشم ويؤيده مافى بعض النسخ لفظ المخالف مكان أبى هاشم فيكون المراد ما يشمل
الثلاثة فيكون من أحد قسمى الف والنشر وهو ذكر المتعدد اجمالاً ثم ما سلك من آحاده
من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد ما سلك اليه ومع ذلك يمكن أن يتحمل فى الجواب عن

وبأن تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل ولا بالفعل لأنه لم يتواتر والآحاد لا تفيد القطع قلنا المسألة وسيلة إلى العمل فيكفيها الظن وأيضاً تعرف بتركيب عقلي من مقدمات عقلية كما سبق (أقول ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختلف النسخ في التعبير عن المحتج بها ففي أكثرها احتج أبو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لأن الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على أحد التقريرين الآتين وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير الإمام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهما من إصلاح الناس • الدليل الأول وهو احتجاج أبي هاشم على أن أفعال حقيقة في الندب وتقديره أن أهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والأمر إلا في الرتبة فقط أي أن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل والسؤال إنما يدل على الندب فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على الإيجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه وجوابه أن السؤال يدل على الإيجاب أيضاً لأن أهل اللغة وضعوا أفعال لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الأمر للإيجاب وقد استعملها للسائل لكنه لا يلزم منه الوجوب إذ الوجوب لا يثبت إلا بالشرع فذلك لا يلزم المسؤول

الأول أنه جاز أن يكون معنى كونها للندب عند أبي هاشم أنه لمعنى هو مع ما يضم إليه مما علم بالأصل الندب وحينئذ لا يلزم أن يكون مجازاً في الوجوب إلا أنه لم يثبت أنه أراد هذا المعنى وعن الثاني بمثل ذلك وعن الثالث بمنع أن الحمل على ما ذكر حمل على غير المطابق أصلاً وعن الرابع بأن سقوطه من القلم خلاف الظاهر • وان المذكور في الثالث (و) المتوقف أي احتج من توقف في تعيين الموضوع وهو حجة الإسلام رحمه الله وغيره (بأن) الحكم بكونها حقيقة في أحدهما بعينه لا يمكن بدون تعرف مفهومها و (تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل) إذ لا مجال له في معرفة اللغات (ولا بالنقل) أيضاً (لأنه) أي النقل بأن الصيغة حقيقة في أحدهما على التعيين (لم يتواتر) وإلا لما بقي النزاع لحصول العلم القطعي بمفهومها فلم كان لكان من الآحاد (والآحاد) أي نقلها (لا تفيد القطع) والظن غير كاف في المسألة العلمية وإذا لم يثبت كونها حقيقة في واحد بعينه لزم التوقف وهذا مما يدل على أنها ليست بحقيقة في الإباحة (قلنا) تعرف المفهوم بالآحاد ولا نسلم احتياج المسألة إلى القطع بل (المسألة وسيلة إلى العمل) بمقتضاها (فيكفيها الظن) إذ ربما يتوصل به إلى القطع بوجوب العمل (وأيضاً) الحصر بموضوع لجواز أن يقال (تعرف) المسألة وهي أن الأمر للوجوب (بتركيب عقلي) بالوصف وتأويل المصدر بالمفعول أي بتركيب عقلي (من مقدمات عقلية) أو بالاضافة وحذف الموصوف أي بتركيب دليل عقلي (كما سبق) أي في طريق معرفة اللغات أن الجمع المعروف باللام عام لاستنباط

القبول من السائل وللقائل أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لأن إيجاب الأمر دال على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب بخلاف السؤال وفيه نظر فإنهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتدلل والأمر أعم وقد يترتب الوجوب على إيجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على إيجاب الأمر كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص أنها سواء في الإيجاب والوجوب قوله (وبأن الصيغة) معطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين أحدهما أن الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى « أقيموا الصلاة » وفي التنب كقوله : فسكاتبوم . فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط فيلزم المجاز فتكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا للقائل بأنها حقيقة في القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبي هاشم فاسد * التقرير الثانى وهو تقرير الإمام وأتباعه كلهم أن نضم إلى التقرير الأول زيادة أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الأعم غير دال على الأخص فيكون لفظ الأمر غير دال على الوجوب ولا على التنب بل على الطلب وجواز الترك معلوم بالبراءة الأصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للتنب إلا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير اليه إجماعا إذا دل عليه دليل وههنا كذلك للدالة الخمسة التى أقنأها على أنه حقيقة في الوجوب فقط (قوله وبأن تعرف الخ) هذا دليل الغزالي وموافقيه على التوقف وقد تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لا يصح وتقريره أن الطريق إلى معرفة مدلول أفعال إما أن يكون بالعقل وهو محال لأنه لا مجال له في اللغات وإما بالنقل المتواتر وهو محال أيضاً وإلا لكان بديهياً حاصلاً لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع وإما بالآحاد وهو باطل لأن الآحاد ان أفادت فإنما تفيد الظن والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهى الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الأنبارى شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد وإذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لأنسمل أنها علمية لأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده

العقل من المقدمات العقلية ذلك كذا في شرح الفزرى وغيره وقال الجارر دى أى كما تقدم من قولنا أن تارك المأمور به عاص والمعاصى يستحق العقاب وأشار المحقق إلى أن الوساطة جميع ما تقدم من

والعمليات مظنونة يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة إليها هذا هو الصواب في تقريره
وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها عملية لكونها وسيلة للعمل فباطل
لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونه وقد منع في المحصول أيضاً كونها عملية ولم يكن
تعليل المصنف بل قال لا نأيدنا أنه لا تعين في المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على نفي الاحتمالات
العشرة ونفيها ما ثبت إلا بالأصل * الثاني لا نسلم الحصر لانا قد نتعرفه بتركيب عقلي من
مقدمات عقلية كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فإنه يدل على أن الامر
للاجوب وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسألة وقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام
يدخله الاستثناء وأن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله فإنه يدل على أن التجمع المحلى للعموم
كما تقدم في آخر الفصل الأول من باب اللغات وذلك بالطريق الذي قلناه لأن نفس المقدمتين
نقلية وتركيبهما تركيب عقلي علم من العلوم العقلية وعبر الإمام في الحصول والمشتخب عن
هذا بقوله إنه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض
لأن المقدمتين نقليتان وحظ العقل إنما هو تفتنه لاندراج الصغرى في الكبرى فلذلك عدل
صاحب الحاصل إلى ما تقدم وتبعه عليه المصنف وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من
المثالين المتقدمين والأول أولى للتصريح به في الحاصل والمحصول ولكونه دليلاً على نفس
المسألة المتنازع فيها ولأنه أقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينبغ
في مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه قد يصل إلى بعضهم
بكثرة المطالعة لا قضيتهم وتواريخهم وغيره لم يشغل بذلك فيقع الخلاف ولقائل أن يقول
ينبغي المصنف على طريقة الجدليين تقديم جوابه الثاني على الأول كما فعل في الحاصل
والحصول فيقول أولاً لا نسلم الحصر ملنا لكن نختار تعرفه بالآحاد وذلك لأن الثاني
فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منع بعد ذلك فان قيل دعواه أنه يعلم بتركيب عقلي
من مقدمات نقلية لا يدفع السؤال لأن هذه المقدمات النقلية إما أن يكون نقلها بالتواتر
أو بالآحاد ويعود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر ولا يلزم منه أن يعرف كل
أحد أنه للوجوب وإنما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلي ضرورياً وهو ممنوع قال

دلالة الكتاب والسنة واستدلالات العلماء على كون الاوامر المطلقة للوجوب ولا خفاء أن مرجعها
دلالة تتبع مظان استعمال هذه الصيغة على أن المقصود بها عند الاطلاق الوجوب لحاصل
الكل راجع إلى النقل الغير الصريح المستمد من شواهد النظر الصحيح ومحامل النقل الصريح
(٢ - بدخنى ٢)

(الثالثة الأمر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة لنا أن الأمر يفيدُهُ ووروده بعد الحرمة لا يدفعه قيل : « وإذا حللتم فاصطادوا » للإباحة قلنا معارض بقوله : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا » واختلف القائلون بالإباحة في النهي بعد الوجوب) أقول إذا فرغنا على أن الأمر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أحدهما عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضاً للوجوب

وصح منع الحصر لأن الخصم كأنه أراد بالنقل صريحه المسألة (الثالثة الأمر) الوارد (بعد التحريم للوجوب) وهذا معنى قولنا الأمر بعد الحظر وقبله سواء (وقيل للإباحة) وبعض القائلين بها من جملة من قال بالوجوب في الأصل وقيل للتدب كالأمر لطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانتشار من أداء الجمعة وعن سعيد بن جبير رحمه الله إذا انصرف منها ساوم بشيء وإن لم يشتره وتوقف إمام الحرمين في الكل (لنا أن الأمر يفيدُهُ) أى الوجوب لما مر من الأدلة ولا دافع في صورة النزاع (ووروده) أى الأمر (بعد الحرمة لا يدفعه) أى الوجوب لأنه رفع الحرمة وهو أعم من الوجوب والعام لا يدافع الخاص فثبت لوجود المقتضى وعدم الدافع قال الفاضل إن الأدلة المذكورة إنما هي في مطلق الأمر والورود بعد الحظر قرينة أن المقصود رفعه لأنه متبادر إلى الفهم وهو يحصل بالإباحة والوجوب أو التدب زيادة أقول المقتضى لتخلف الوجوب عن الأدلة إنما هي القرينة المانعة عن إرادة الوجوب ولم توجد وكون الوجوب زائداً على هذا المقصود لا يمنع إرادته لجواز كون الزائد مقصوداً كأصل الرفع وإن أريد أن المقصود الرفع بالأدنى فقط فلا نسلم أنه متبادر إلى الفهم قال الإمام الانتقال من الحظر إلى الإباحة جائز فيجوز إلى الوجوب وفيه نظر فإن المناقاة بين الحظر والوجوب أشد منها بينه وبين الإباحة لأن بين الآخرين مشترك سوى مفهوم الحكم وهو رفع الحرج عن الترك ولا مشترك بين الأولين سواء فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال لسهولة جواز هذا ألا ترى أنك تبتدىء بالوجوب فالتدب فالإباحة فالكراهة فالحظر . فالوجوب أبعد المراتب عن الحظر (قيل) قوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » وارد بعد تحريم الصيد بالاحرام وهو (الإباحة قلنا) ما ذكرتم (معارض بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم) أى ذو القعدة وذو الحجة والحرم ورجب (فاقتلوا) المشركين فإن الأمر بالقتال للوجوب مع وروده بعد تحريمه فيها فتعارض الآيتان وبقي دليلنا سلماً ثم القائلون بأن الأمر بعد التحريم للوجوب قالوا إن النهي بعد الوجوب للتحريم بمثل ما مر في الأمر (واختلف القائلون بالإباحة) أى بأن الأمر بعد الحظر للإباحة (في النهي بعد الوجوب)

ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والآمدي عن المعتزلة والثاني أنه يكون الإباحة وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله عنه الفيرواني في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والأصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان في الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف إمام الحرمين وصرح أيضاً به الآمدي في الأحكام ومع ذلك فله ميل إلى الإباحة فإنه قال عقبه واحتمال الإباحة أرجح نظراً لغلبيته قال في المحصول والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شيء فقال له أفعله واستدل المصنف على الوجوب بأن الأمر يفيد إذ التفرع عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضاً حتى يدفع مائت له لأن الوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يتمتع الانتقال من التحريم إلى الإباحة فكذلك الوجوب احتج الخصم بورودها للإباحة كقوله تعالى وإذا جلازم فاصطادوا * فإذا قضيت الصلاة فانتشروا * فإذا تطهرن فأتوهن ، فالآن بأشروهن * وفي الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فرق ثلاث فكلوا وادخروا وجوابه أن هذه الأدلة معارضة بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فإن القتال فرض كفاية بعد أن كان حراماً وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي فإذا تعارضت أساقطاً وبقي دليلنا سالماً عن المنع فيفيد الوجوب (قوله واختلف القائلون) يعني أن القائلين بالإباحة في الأمر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالإباحة لأن تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بأنه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الأمر بعد التحريم والفرق من وجهين أحدهما أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الأصل لأن الأصل عدم الفعل وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الأصل * الثاني أن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهى عنه والأمر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع يدفع المفسدة أكثر من جاب المصلحة وأما القائلون أن الأمر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم أن النهي بعد الوجوب للتحريم قال : (الرابعة - الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه)

فقل إنه للإباحة كما في الأمر لأنه لرفع الوجوب وهو يحصل بها وقيل إنه للتحريم أخذاً بقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال المسألة (الرابعة) قال إمام الحرمين (الأمر المطلق) عن قرينة التكرار وعدمه وعن التقييد بشرط أوصفة أو وقت (لا يفيد التكرار ولا يدفعه) بل يدل على طلب

وقيل للتكرار وقيل للمرّة وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجمل بالحقيقة لنا تقييده بالمرّة والمرّات من غير تكرار ولا نقض وأنه ورد مع التكرار ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز وأيضاً لو كان للتكرار لعمّ الأوقات فيكون تكليفاً بما لا يُطاق ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه) أقول إذا ورد الأمر مقيداً بالمرّة أو بالتكرار حمل عليه وإن ورد مقيداً

الفعل بلا إشعار بالمرّة أو المرّات وهو المختار (وقيل للتكرار) مدة العمران أمكن وهو مذهب الاستاذ (وقيل للمرّة) ولا يحتمل التكرار وهو قول البصري وغيره (وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجمل بالحقيقة) قال الراعي القول بالاشتراك ليس بتوقف وقال الفري هو سهو لأنه عند عدم القرينة يوجب التوقف أقول إن أريد بالتوقف عدم العلم بأنه وضع لأي معنى للتكرار أو المرّة أو المطلق منهما أو لها فالحق الأول وإن أريد عدم العلم بترجح أحد المعاني الموضوع لها مراداً فالحق الثاني والمصنف وإن ردد بينهما لكن ميله إلى الاشتراك كما ستعرف وقال المحقق بعد تعيين الأوضاع على الاختلاف قيل بالتوقف بمعنى لا ندري وميل الفاضل إلى أن الظاهر من قوله لا ندري الجمل بالحقيقة (لنا) أنه قد يقيد الأمر بالمرّة والمرّات كما يقال أكرم زيداً مرة أو مرّات فلو كان مقيداً لأحدهما لكان تقييده بذلك المعنى تكراراً وبغيره نقضاً واللازم باطل إذ (تقييده بالمرّة والمرّات من غير تكرار ولا نقض) اتفاقاً ولا خفاء أن هذا إنما يتم لو أريد بالمرّة الاقتصار على المرّة الواحدة وإلا فالتقييد بالمرّات لا ينقضها لوجودها في ضمن المرّات وقد يقال عليه أن الأمر يفيد أحدهما ظاهراً فالنصرح به يفيد النصوصية فلا تكرار وبغيره تصرّح بصرف الظاهر إلى الغير وهو لا يسمى نقضاً (و) لنا أيضاً (أنه) أي الأمر (ورد مع التكرار) كقوله تعالى أقيموا الصلاة (ومع عدمه) مثل حجوا بيت الله (فيجعل حقيقة في القدر والمشارك) بينهما (وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز) اللازمين من جملة موضوعا لكل منهما أو للواحد فقط لكونهما خلاف الأصل وحينئذ لا يفيد شيئاً منهما ولا ينافيه لعدم استلزام العام الخاص ولا منافاته إياه (وأيضاً لو كان) الأمر المطلق (للتكرار لعمّ الأوقات) كلها لعدم دلالة على معين وامتناع الترجيح بلا مرجح (فيكون) هذا الأمر (تكليفاً بما لا يُطاق) وهو باطل ويكون بحيث يرفقه (ولنسخه كل تكليف) يرد (بعده لا يجامعه) أي لا يمكن الجمع بينهما فعلاً كالصلاتين مثلاً

بصفة أو شرط فسيأتى أنه يتكرر قياساً لالفاظاً وإن كان مطلقاً أى عارياً من هذه القيود
ففيه مذاهب أحدها أنه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير
اشعار بتكرار أو مرة إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية فى الوجود بأقل من المرة
الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا جرم أنه يدل عليها من
هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الإمام وأتباعه ونقله عن الأفلين واختاره أيضاً الأمدى
وابن الحاجب والمصنف وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لأنه لو كان للمرة لكان دافعا
للتكرار لأنهما متقابلان * . الثاني أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمل وهو رأى
الاستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرط الامكان كما قاله الأمدى * والثالث
يدل على المرة وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع
ونقل القيروانى فى المستوعب عن الشيخ أبى حامد أنه مقتضى قول للشافعى * الرابع أنه مشترك
بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله فى أحدهما على وجود القرينة * الخامس أنه لأحدهما
ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضاً واختار إمام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب
المذهب الأول تبعاً للأمدى وليس كذلك فافهمه (قوله لنا) أى الدليل على ماقلناه من
ثلاثة أوجه أحدها أنه يصح أن يقال أفعل ذلك مرة أو مرات وليس فيه تكرار ولا
نقض إذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكراراً وبالمرات نقضاً ولو كان للتكرار لكان
تقييده به تكراراً وبالمرة نقضاً وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لأن عدم التكرار والنقض
قد لا يكون لكونه موضوعاً للماهية من حيث هى بل لكونه مشتركاً أو لأحدهما * . ولا
نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على أحدهما . الثاني أن الأمر المطلق ورد تارة
مع التكرار شرعاً كآية الصلاة وعرفاً نحو احفظ دابتي وورد تارة للمرة شرعاً كآية
الحج وعرفاً كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة فى القدر المشترك بين التكرار والمرة وهو
طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لأنه لو كان حقيقة فى كل منهما لزم
الاشتراك وإن كان فى أحدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الأصل وهذا الدليل قد استعمله
الإمام وأتباعه فى مواضع كثيرة وفيه نظر لأنه إذا كان موضوعاً لمطلق الطلب ثم استعمل

هون الصلاة والصوم لأن الأمر المطلق يقتضى الفعل فى جميع الاوقات والتكليف بما
لا يجامعه الوارد بعده يقتضى رفعه فى بعضها وذلك نسخ كما سيجىء . لكن إيجاب الحج بعد
الأمر بالصلاة ليس نسخاً اتفاقاً والدليلان الأولان على أن لا إفادة ولا منافاة والآخر
على أن لا إفادة وقد يستدل بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد
عليها فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أنها حصلت وبأنهما من صفات الفعل والموصوف بالصفات

في طلب خاص فقد استعمل في غير ماوضع له لأن الأعم غير الأخص ولكنه مشتمل على ماوضع له فيجوز على سبيل المجاز وأيضاً فلأن الألفاظ موضوعة بأزاء المعاني الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازاً لأنه غير ماوضع له فاستعمال الأمر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز لما قلناه ففر من مجاز واحد فوقع في مجازين وهذا البحث يجري في سائر الألفاظ الموضوعة لمعنى كلى وإن كان مستبعدا لكن القواعد قد أدت إليه وقد صرح الآمدي في الأحكام بموافقة ما ذكرته فقال في أوائل الكتاب في القسم الثانية جواباً عن سؤال مانعه لأنه لا يخفى أن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالاً له في غير ماوضع له هذا لفظه الثالث وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الأوقات كلما لعم أولوية وقت دون وقت والتعديم باطل بوجهين أحدهما أنه تسكيف بما لا يطاق الثاني أنه يلزم أن يفسخه كل تسكيف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك واحتراز بقوله لا يجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك أن تقول قد تقدم أن القائل بالتكرار يقول أنه بشرط الإمكان فلا يرد ما قاله من التسكيف بما لا يطاق قال : (قيل تَمَسَّكَ الصَّدِّيقُ عَلَى التَّكْرَارِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : رُدُّوْا الزَّكَاةَ ، مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ قُلْنَا لَعَلَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَسِّنْ تَكْرَارَهُ قِيلَ النَّهْيُ يَقْتَضِي التَّكْرَارَ ، فَكَذَلِكَ الْأَمْرُ

المتقابلة لا يقتضى خصوصية شيء منها فعلى هذا معنى اضرب طلب ضرب مامن غير دلالة على خصوصية المرة أو التكرار ويحاجب عنهما بأنهما يدلان على عدم الدلالة عليهما بالمادة وهى الضرب في اضرب فلم لا يدل بالصيغة عليهما وهو المتنازع واحتمالها لهما لا يمنع ظهور أحدهما كذا ذكر المحقق واستدل على أنه للتكرار (قيل تَمَسَّكَ) أبو بكر (الصديق) رضى الله عنه في حق أهل البغى (على التكرار) أى تكرار الزكاة بعد أن أدوا مرة بمجرد الأمر أى (بقوله تعالى وآتوا الزكاة) بمحض من الصحابة (من غير تكير) من أحد منهم وما ذاك إلا لفهمهم التكرار (قلنا لعله) أى النبي (عليه الصلاة والسلام بين) للصحابة (تكراره) أى وجوب تكرار إيتاء الزكاة قولاً أو فعلاً بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لأخذ الزكاة فلم يشكروه لذلك فان قلت الأصل عدم القرينة قلنا لما دل الدليل على التكرار جرننا إلى ما قلناه جمعاً بين الأدلة و (قيل) أيضاً (النهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر) قياساً عليه وهذا

قلنا الإنتهاء أبداً ممكن دون الإمتثال قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ قلنا
وروده قرينة التكرار قيل حسن الاستفسار

معنى قولهم عم لاتصم فيهم صم والجامع كون كل منهما للطلب بالوضع قال الجاربردى إذ
أنهم يحملون أحد النقيضين على الآخر أقول ذلك إنما يكون في بعض الاستعارات والمحسنات
والاحكام اللفظية كالأعمال وعدم الاعلال وأما في كونه جامعاً في القياس المظهر للمدلول
اللفظ فنظر (قلنا) هو قياس في اللغة فيبطل وأيضاً الفرق بين لأن مقتضى النهى عن
الشيء الإنتهاء عنه ومقتضى الأمر بالشيء الإتيان به و (الإنتهاء أبداً) أى مستغراقاً
للاوقات (ممكن دون الامتثال) لأن استغراقها بالفعل معتذر أو متعسر ولكن
النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات والأمر يقتضى اثباتها وهو يحصل
بمرة لأن التكرار في الفعل يقتضى تفويت غيره من المأثورات بخلاف التكرار في النهى
إذ التوك يتجمع كل فعل بخلاف الأفعال والفقرى منع الأصل أى لا نسلم أن النهى للتكرار
أقول لم ينف اقتضاه شمول الإنتهاء للاوقات بل أراد أنه لاتنتفاء الحقيقة من حيث
هى كما سبق إذ الانتفاءات المتعلقة بالأفراد من لوازم المدلول لا أصله أو نفاه بناء على
ما اختاره كما ستعرف وأيضاً (قيل لو لم يتكرر) مقتضى الأمر (لم يرد النسخ)
بعده لأن ذلك إنما هو لرفع الحكم الثابت بالأمر وإذا لم يكن للتكرار كان للرة فالرفع إما
لهذه المرة وهو بداء أو لأخرى وهو رفع ما لم يثبت قال الفخرى إذا لم يكن للتكرار كان أى
الفعل منتهى عنه بنفسه فلا حاجة إلى النسخ أقول لا نسلم ذلك بل هو مأثور به ولو بمرة
فلا بد من بيان امتناع النسخ بالنسبة إليها (قلنا) لا نسلم امتناع النسخ بالنسبة إلى المرة
لما سمجى من لجواز النسخ قبل الفعل مع عدم البداء ولو سلم فإن أريد أنه يحى للتكرار
ولو بقرينة فغير المتنازع وإن أريد بمجرد التكرار فلا نسلم أنه لو لم يتكرر بمجرد لم يرد
النسخ لجواز أن يتكرر بقرينة ويرد النسخ وقد وجد هنا قرينة إذ (وروده) أى النسخ
نفسه (قرينة التكرار) هذا توجيه الجاربردى ووجهه الفخرى بأنه يجوز أن يكون
للقدر المشترك وحيداً لا ينافى التكرار وإن لم يقتضيه فيحمل عليه إذا وجدت القرينة
كالنسخ وحاصلها واحد فهذه هى أدلة القول بالتكرار واستدل على التوقف للاشتراك
(قيل) لو لم يكن مشتركاً بين المدة أو المدات لما حسن الاستفسار عند سماع افعل بأن
المراد أيتهما واللازم باطل لأن سراقه وهو من أهل اللسان قال فى حجة الوداع العائنا
هذا أم لابد فحسن الاستفسار رفع عدم حسنه المستلزم لرفع عدم الاشتراك المستلزم
لكونه مشتركاً فالحسن مستلزم للاشتراك ألبتة وهذا معنى قوله (حسن الاستفسار

دليلُ الاشتراك قلنا قد يُستفسرُ عن أفراد المتواطىء (أقول احتج من قال بأن الأمر يفيد التكرار بثلاثة أوجه الأول أن أهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك أبو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك إجماعاً منهم على أنها للتكرار والجواب أنه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة أن هذه الآية للتكرار فان قيل الأصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع أن الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جمعاً بين الأدلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان أن الإمام يسلم أن ذلك إجماع وهو مناقض لما سيأتى من كونه ليس بإجماع ولا حجة * الثاني النهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه والجامع أن كلا منهما للطلب وجوابه أن الانتهاء عن الشيء أبداً ممكن لأن فيه بقاء على العدم وأما الاشتغال به أبداً فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك أن النهى كالأمر في التكرار والفور * الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يحز ورود الفسخ لأن وروده ان كان بعد

دليل الاشتراك قلنا) لا نسلم الملازمة لجواز كونه متواطئاً مع حسن الاستفسار إذ (قد يستفسر عن أفراد المتواطىء) فإنه إذا قيل أعتق رقبة يحسن أن يقال أمؤمنة أم كافرة قيل أقول هذا الحسن لا يخلو عن قبح يؤكد ذلك قصة ذبح البقرة وقول بعض الصحابة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم مع قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء إن تبدلتم تسوكم، والظاهر أن ذلك الحسن يكون في الاخبارات لتسميم الفائدة كما إذا قيل أعتقت رقبة يقال أمؤمنة أم كافرة ويمكن أن يستدل بحسن الاستفسار على الجمل بالحقيقة أيضاً والجواب ما ذكر وقد يستدل على الوقف بأنه لو ثبت أحدهما لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب مأمور من أن الظن كاف واستدل القائل بالمرة بأن السيد إذا قال لعبده ادخل الدار لم يعقل منه إلا أمره واحدة والجواب أن ذلك لا لخصوصها بل لكونها مما يحصل به الحقيقة مع عدم احتياج صرفه الامتثال إلى أزيد منها وهذا أولى مما قاله المحقق لو كان ذلك لظهوره في المرة بخصوصها لما امتثل بالتكرار إذ قيل عليه أنه ممنوع لحصول المرة في ضمن التكرار اللهم إلا أن يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين أو أكثر مخالفة للأمر قال الفاضل الجواب أنه لو كان كذلك لما كان الاتيان بالفعل في المرة الثانية والثالثة امتثالاً واثباتاً للمأمور به والعرف يكذبه أقول لا نسلم تكذيب العرف بل هو حاكم بأن دخوله ثانياً بدون

فعلها فهو محال لأنه لا تكليف وإن كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس. وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار وجوابه أن النسخ لا يجوز وروده على الأمر الذي يقتضى مرة واحدة ولكن إذا ورد على الأمر المطلق صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار وحمل الأمر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره في المحصول فتبعه عليه المصنف ولك أن تقول إن صح هذا الجواب فيلزم أن لا يكون جواز الاستثناء دليلاً على العموم ألبتة لا مكان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومعيار العموم جواز الاستثناء وأيضاً فهو مناقض لقولهم أن النسخ قبل الفعل جائز لا سيما أنهم استدلوا عليه بقصة إبراهيم مع أن الذبح يستحيل تكراره وأيضاً فيلزم منه التكليف بما لا يعمله الشخص (قوله قيل حسن الاستفسار) أى استدل من قال بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالأمر واحدة أم دائماً ولذلك قال سراقه النبي صلى الله عليه وسلم أحننا هذا لعامنا أم للأبد مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه فلو كان الأمر موضوعاً في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار وجوابه أن ما قاله ممنوع فإنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما إذا قال أعتق رقبة فنقول مؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة قال (الخامسة الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل وإن كنتم جنباً فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا يقتضى التكرار لفظاً) ويقتضيه قياساً أما الأول فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار

تحدد الأمر من السيد كالخروج في أنه لا دخل له في الامتثال والسرفيه أن المأمور بالأمر المطلق إذا حصل المأمور به في ضمن فرد انقطع تعلق الأمر بنفس الفعل وتلاشى فلا يكون حصوله في ضمن فرد آخر مأموراً به فلا امتثال ثمة ولا إتيان بالمأمور به كالتوكيل للغير بقوله طلق امرأته يضمحل بعد أن طلق الوكيل مرة حتى لا يملك التطبيق ثانياً ولا يعد به عاملاً بالوكالة المسئلة (الخامسة — الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل) قوله تعالى (وإن كنتم جنباً فاطهروا) في الشرط (و) قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) في الصفة (لا يقتضى) أى المعلق بشيء منهما (التكرار) مطلقاً عند بعض من لا يقول بتكرار المطلق وعند البعض يقتضيه مطلقاً واختار الإمام والمصنف أنه لا يقتضيه (لفظاً) ويقتضيه قياساً (وأما مذهب من قال به في المطلق فظاهر (أما الأول) وهو أن المعلق بأحدهما لا يقتضيه لفظه (فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار) كما في الآيتين فإنه

وعدمه ولأنه لو قال : « إن دخلت الدار فأنت طالق » لم يتكرر
وأما الثاني فلأن الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها
ولأننا لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله (أقول الأمر المعلق بشرط
كقوله تعالى (وإن كنتم جنبا فاطهروا) أو بصفة كقوله تعالى (والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما) يقتضى تكرار الأمور به عند تكرار شرطه أو صفته إن قلنا الأمر
المطلق يقتضيه فإن قلنا أنه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا ؟ فيه ثلاث مذاهب أحدها

يتكرر الغسل بتكرر الجنابة والقطع بتكرر السرقة بأن يأتي على الاطراف الأربعة للسارق
عند الشانعي (و) يحتمل (عدمه) كما إذا قال السيد لعبده إن دخلت السوق فاشتر
اللحم فهو يعد بمثابة اشتراؤه مرة فإذا احتملها كان أعم والعام لا يقتضى الخاص (ولأنه
لو قال (لامرأته (إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر (الطلاق
ويتكرر الشرط ذكر الفنزى أن هذا المثال غير مناسب لأن البحث في الأمر المعلق بالشرط
لا في المعلق كيفما كان والمثال المناسب قوله للوكيل طلق امرأته إن دخلت الدار فإنه لا يملك
إلا تطليقة وإن تكرر الدخول أقول إنما يصح ذلك لو كان ما ذكر مثالا لقوله وعدمه
كمثال العبد والسيد أو دليلا عليه وليس كذلك بالواو بل هو دليل مستأنف وتقريره أن
التعليق في المثال المذكور لا يفيد تكرار الطلاق بتكرر الشرط فلا يفيد التكرار في
تعليق الأمر بشيء فلو استفيد التكرار لكان من الأمر من حيث هو وهو باطل نعم يقال
عليه يجوز أن يكون مستفادا من المجموع (وأما الثاني) وهو أن الأمر المعلق بالشرط
أو الصفة في مثل الآيتين يقتضى التكرار قياساً (فلان الترتيب) أى ترتيب الحكم على
الوصف أو الشرط المناسبين (يفيد العلية) أى يشعر بعلية ذلك الوصف أو الشرط
لذلك الحكم كما يحى (فيتكرر الحكم بتكررها) أى بتكرر الشرط أو الوصف
والتأنيث لانصافهما بالعلية أو الضمير العلة الدال عليها العلية أو يكون الميم ساقطا
من القلم (وإنما يتكرر) جواب عما يقال لو كان الترتيب يفيد العلية لوجب تكرار
الطلاق بتكرر الدخول في المثال المذكور والجواب أن ترتيب الشارع الحكم على شرط
مناسب دليل أنه جعله علة للحكم وتعليقه معتبر للعبد وإن وجد منه ما يدل على أنه جعل
الشيء علة لآخر لا معتبر بعلمته إذ لا ولاية له في وضع الأحكام تكليفية كانت أو وضعية
حتى لو قال اعتقت غائما لسواده لا يعتق عليه عبده السود الآخرون وخينئذ لم يتكرر
(الطلاق) في مثالنا (لعدم اعتبار تعليله) أى العبد لا لأن التعليل لا يفيد العلية
ثم عند عامة الخنفية أن الأمر لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا كان أو معلقا بشرط

يقضيه من جهة اللفظ أى أن هذا اللفظ قد وضع للتكرار * والثاني لا يقضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية * والثالث أنه لا يقضيه لفظه ويقضيه من جهة ورود الأمر بالقياس قال في المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالاً ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه عملة كالأحصان فإن ثبت كالربا فإنه يتكرر بتكرار علته اتفاقاً وهذا مناف لسكلام الإمام حيث مثل بالسرقه والجناية مع أنه قد ثبت التعامل بها (قوله أما الأول) أى الدليل على الأول وهو أنه لا يقضى التكرار لفظاً من وجهين * أحدهما أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه فإن اللفظ إنما دل على تعليق شيء على شيء وهو أعم من تعليقه عليه في كل الصور أو في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه إليها والأعم لا يدل على الاختصاص فلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار * الثاني أنه لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق فإن التكرار لا يتكرر بتكرار الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كالو قال كلما لكن هذا الدليل من باب تعليق الإنشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الأمر فينبغي أن يقال وإذا ثبت في هذا ثبت في ذلك القياس أو يمثل بقوله لو كيله طلق زوجتى إن دخلت الدار نعم إن كان تعليق الخبر والإنشاء كتعليق الأمر في ثبوت الخلاف حصل المقصود ~~استثنى~~ كلام الآمدى في الأحكام يقضى أن الإنشاء لا يتكرر اتفاقاً وصرح به في الخبر كقولنا إن جاء زيد جاء عمرو * وأما الدليل على الثاني وهو أنه يقضى التكرار قياساً فلأن ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد عليه الشرط أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتى في القياس فيتكرر الحكم بتكرار ذلك لأن المعلوم

أو وصف لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن إذ هو أدنى ما يعده به ممثلاً فيتعين أو اعتباراً وهو كل الجنس مثلاً إذا المجموع حيث هو واحد حتى يقال الحيوان جنس واحد والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا يمنع الواحدة الاعتبارية إلا لكونه محتصلاً لا نثبت إلا بالنية وأما الأفراد المتخللة بين الأقل والكامل فلا نثبت وإن اقررت النية بها إذ هي لتعين محتمل اللفظ لا لإثبات ما لا يحتمله * والتكرار في بعض الأوامر إنما لزم من تحدد السبب المقتضى لتجدد السبب لا من الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط إذ لا يستلزم تحقق الثاني تحقق الأول بخلاف السبب أقول فيه بحث أما أولاً فلأن الأمر يدل على تحصيل الحقيقة وهي تحتمل الوحدة والكثرة وإن كانت من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة غاية ذلك أنه يعبر عنها بلفظ مفرد كلفظ المصدر هنا وذلك لا يستلزم اعتبار

يتكرر بتكرار علته (قوله وإنما لم يتكرر الطلاق) جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال أن يقال لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال إن قمت فأنت طالق وليس كذلك وجوابه أن تعبيره بذلك دال على أنه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعبر بتعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعى وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم فى أحكام الله تعالى لأن من نصب علة لحكم فإنما يتكرر حكمه بتكرار علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ألا ترى أنه لو صرح بالتعليل فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة أخرى له قامت قال (السادسة - الأمر المطلق لا يفيد الفور ، خلافاً للحنفية ، ولا التراخي خلافاً لقوم وقيل مشترك)

الفردية فى مفهومه فالأمر حينئذ محتمل للعدد والتكرار فيثبت العدد المتخلل بالنية * فان قلت الممكن الإتيان بالفرد لا بالحقيقة من حيث هى فيكون المأمور به الفرد لا هى قلنا لا نسلم بل يمكن الإتيان بها فى ضمن الفرد وإنما الممتنع الإتيان بها بشرط لا وأما ثانياً فلائنا لا نسلم أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط كيف والكلام فى شرط دل الدليل على عليته فان قلت الشرط غير العلة ألينة قلنا لا نسلم ذلك فى ما جعل شرطاً بالتعليل كقولنا كلما طلعت الشمس أضاء العالم المسألة (السادسة الأمر المطلق) المجرى عن القرينة عند الشافعى رحمه الله (لا يفيد الفور) أى لا يوجب أداء الفعل فى أول أوقات الإمكان مع أن المسارعة مندوب إليها (خلافاً للحنفية) يعنى أن الفور عندهم حتى لو أخر عصى والمذكور فى كتبهم أنه لما جعل أبو يوسف وجوب الحج مضيقاً فهم المكروخى أن الأمر عنده للفور لكن عند عامة مشايخنا أنه لا يوجب الفور اتفاقاً بينا وإن مسألة الحج مبتدأة غير مبنية على الفور أو غيره (ولا) يفيد (التراخي) أيضاً بمعنى وجوب التأخير حتى لو أتى فى أول الوقت لم يعد ممثلاً (خلافاً لقوم) كالجبايين والبصرى وبعض الأشاعرة وقال القاضى يقتضى * الفور أما الفعل فى الحال أو العزم على الفعل فى ثنى الحال (وقيل مشترك) بينها لفظاً وهو مذهب الوقف قال إمام الحرمين فى البرهان أما الواقفية فذهبت غلاتهم إلى أنه لو بادر عقيب الفهم لم نقطع بكونه ممثلاً لجواز أن يكون الأمر هو التأخير والمقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان ممثلاً قطعاً وإن أخر لم نقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وبالجمله فالذى أقطع به أن المسكف بها أتى بالفعل فإنه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وإنما للتوقف فى أنه لو أخر هل يأثم بالتأخير مع

لنا ما تقدم قيل إنه تعالى ذم إبليس على الترك ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم قلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل سارعوا يوجب الفور

أنه يمثل لأصل المطلوب ^(١) ثم هذا الجميع مذاهب القائلين بالبراءة بالمرة وأما من قال بالتكرار فانه يقول بالفور ألبتة (لنا ما تقدم) من الوجوه الدالة على أن الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار بأن يقال لو كان الأمر مفيداً للفور بعينه أو التراخي لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكراراً أو بغيره نقضاً لكنه ليس كذلك وقد عرفت ما فيه أو يقال أن الأمر ورد تارة للفور كالواجب المضيق وتارة للتراخي كاللحج فيكون للقدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز أو يقال أن الأمر لطلب حقيقة الفعل من غير دلالة على الفور أو التراخي لأحسب المادة ولا بحسب الصيغة واستدل على الفور (قيل إنه تعالى ذم إبليس على الترك) أى بترك السجود بالفور بقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك لأن إذ الزمان فيكون المعنى ما منعك من السجود زمان الأمر به كذا قال الفري (ولو لم يقتض) الأمر (الفور لما استحق) إبليس (الذم) بترك السجود وكان له أن يقول ما أمرتني بالسجود في الحال فلي أن أسجد متى شئت (قلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية) كفاء التعقيب في قوله وإذا سويته ونفخت فيه من روحي ففعلوا له ساجدين لدلالته على عدم جواز تراخي السجود عن وقت تمام التسوية ونفخ الروح و (قيل) أيضاً قوله تعالى (سارعوا) إلى مغفرة من ربكم أى إلى سببها وهى الطاعة مجازاً (يوجب الفور) لأن المسارعة بالطاعة هى الاتيان بها فى الفور وقد تقرر بأن الاتيان بالمأمور به على الفور مسارعة إلى المغفرة لأن المسارعة إلى السبب مسارعة إلى المسبب لامتناع تخلف المسبب عن السبب وهى واجبة الآتية

^(١) فعنى التوقف أنا لا ندرى أن أول الوقت يتعين للامتنال أو يسوغ للمسكّن الإتيان بالواجب فى أوله وآخره وإذا كان كذلك كان من بادر أول الوقت ممثلاً عندهم بالقطع والمؤخر عن أول الوقت غير مقطوع كونه ممثلاً وغير ممثلاً لانه يحتمل أن يكون التكليف بالإتيان بالفعل فى الوقت سواء كان فى أوله أو فى آخره ويحتمل أن يكون التكليف به على وجه يكون إيقاعه فى أول الوقت من صفاته الكالية المطلوبة التى تنقص العبادة بتركها وان بقى أصلها كتعديل الأركان فى الصلاة وككون الصلاة فى أرض مباحة وحينئذ ان أتى بالفعل بعد مضى أول الوقت كان آتياً بأصل الواجب مفوتاً صفة كاله المطلوبة فيأثم .

قلنا : فنه لا من الأمر قيل لو جاز التأخير فإما مع بدل فيسقط ، أو لا معه فلا يكون واجباً وأيضاً إما أن يكون للتأخير أمدٌ وهو إذا ظن فواته وهو غير شامل لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأةً أو لا فلا يكون واجباً قلنا منقوض بما إذا صرح به

قالأمر به على الفور واجب كذا في شرح النهري (قلنا) أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لأعلى الوجوب والقرينة أنه لولا ذلك لوجب الفور فلم يكن مسارعاً وممثلاً لسارعاً لأنهما إنما يتصوران في الموسع دون المضيق إذ الإتيان بالمأمر به في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يكون مسارعة ولو سلم (فنه) أى قالفور حينئذ إنما يستفاد من قوله سارعوا (لا من) مطلق صيغة (الأمر) والنزاع فيه لاني جواز فهم الفور بمنفصل ونسب الفاضل هذا الأخير إلى العلامة و (قيل) أيضاً (لوجاز التأخير) ولم يكن للفور إلزام جواز تركه في أول الوقت (فإما) أن يكون التأخير والترك (مع بدل) كالعزم على الفعل في ثانی الحال مثلاً (فيسقط) أى فيلزم سقوط التكليف به عنه لأن البدل يقوم مقام المبدل مطلقاً وللإلزام باطل وفقاً وليس الأمر للتكرار حتى يقوم مقامه في ذلك الوقت لاني كل الاوقات (أو) يكون التأخير (لا معه) أى لا مع البدل (فلا يكون) الفعل (واجباً) لجواز تركه بلا بدل (و) قيل (أيضاً) لجواز التأخير (إما أن يكون للتأخير أمد) أى وقت معين لايجوز للمكلف التأخير عنه أولاً فإن كان فهو باطل إذ لا بد من كونه معيناً عنده لاستحالة التكليف بمنعه عن التأخير عن أمد لا يمل به بعينه (وهو) أى الأمد المعين (إذا ظن فواته) أى وقت غلب على ظنه أنه لو لم يشتغل بالأداء لفات وهو وقت المرض الشديد أو كبر السن ونحو ذلك من الامارات إذ لا عاقبة سواه إجماعاً (وهو) أى الأمد المذكور (غير شامل) لجميع المكلفين (لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة) دون تقدم الامارة فلا يكون واجباً عليه مع أن الكلام في أمر لا يختص ببعض (أولاً) أى بأن لم يكن للتأخير أمد جاز تركه أبداً (فلا يكون واجباً) إذ لا معنى بغير الواجب سوى هذا (قلنا) في الجواب عن الوجهين بأن كل منهما (منقوض) إجمالا (بما إذا صرح به) أى لو صرح ما ذكرتم لا تمتنع التأخير فيما صرح فيه بجواز التأخير كما إذا قال افعل من شئت لكنه صحيح اتفاقاً وينقض أيضاً بما ثبت في الشريعة من الاوامر المتراخية التي وقتها العمر قال الفهرى وفيه نظر أقول لعل وجه التزامهم هدم وجوبه إذا مات قبل تحقق الامارة قال المراغى يمكن

قيل النهى يفيد الفسور فكذا الأمر قلنا لأنه يفيد التكرار (أقول الأمر المجرد عن الفرائ ان قلنا انه يدل على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا حكى المصنف فيه أربعة مذاهب أحدها أنه لا يدل لأعلى الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل قال في البرهان وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه وقال في المحصول انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والمصنف * والثاني أنه يفيد الفور أى وجوباً وهو مذهب الحنفية * والثالث انه يفيد التراخي أى جوازاً قال الشيخ أبو اسحق والتبيين بكونه يفيد التراخي غلط وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى إفادته التراخي أنه لو فرض الامتنال على الفور لم يعتمد به وليس هذا معتقد أحد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لا نقطع بامثاله بل يتوقف فيه إلى ظور الدلائل لاحتمال إرادة التأخير قال وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامثاله وحكاه في البرهان أيضاً والرابع هو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي ومثلاً الخلاف في هذه المسألة كلامهم في الحج (قوله قلنا ما تقدم) أى في الكلام على أن الأمر المطلق لا يقتضى التكرار وأشار إلى أمرين أحدهما أنه يصح تقييده بالفور والتراخي من غير تكرار ولا نقض والثاني انه ورد الأمر مع الفور ومع عدمه فيجوز حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيها مبدسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتي هنا (قوله قيل انه تعالى) أى استدلال القائلون بأن الأمر يفيد الفور بأربعة أوجه أحدها أنه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عليه الصلاة والسلام بقوله ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك كما تقدم بسطه في الكلام على أن الأمر للوجوب فلو لم يكن الأمر للفور لما استحق الذم والكان لابليس أن يقول أنك ما أوجبتك على الفور فقيم الذم وأجاب المصنف تبعاً للإمام

نقض الوجه الاخير تفصيلاً باننا لا نسلم بطلان الأول ولا نسلم وجوب تعيين الآمد عنه * قواكم الاستحالة التكليف ممنوع وإنما يصح لو وجب التأخير وإلا فالأمر ممتنع حينئذ من الإتيان بالفعل على الفور وإلى هذا أشير في شرح المختصر وهذا إنما يصح لو أريد التكليف بالإتيان بالأمر به وليس كذلك بل المراد التكليف بمنعه عن التأخير عن ذلك الآمد كما بينا وأيضاً (قيل النهى يفيد الفور) أى وجوب الانتهاء على الفور اتفاقاً (فكذا الأمر) يفيد الفور بجماع الطلب (قلنا) النهى إنما يفيد (لانه يفيد التكرار) والاستغراق والأمر لا يفيد واحتج للقاضي بأنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب أن المكلف مطيع بخصوص الفعل ويجب للعزم من حيث انه من أحكام الايمان كما مر واحتج الإمام الحرمين بأن طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن

بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقرونا بما يدل على أنه للفور وفي الجواب نظر لأن الأصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآية على أن الأمر للوجوب مع أن ما قاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جواباً له كان جواباً لهم بل الجواب أن يقول ذلك الأمر الوارد وهو قوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وفيه قرينتان دالتان على الفور أحدهما الفاء والثانية أن فعل الأمر وهو قوله تعالى فقعوا له ساجدين رقت تسويته إياه * الدليل الثاني أن قوله تعالى على رأى البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين رقت تسويته إياه * الدليل الثاني أن قوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة الآية يوجب كون الأمر للفور لأن الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مأموراً به وقد تقدم أن الأمر للوجوب فتسكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور إلا ذلك ثم إن حل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لأنها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد إليها فحمل على المجاز وهو فعل المأمورات لكونها سبباً للمغفرة فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب والجواب أنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من الأمر بل إيجاب الفور مستفاد من قوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الأمر وتقرير هذا الكلام من وجهين أحدهما أن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر بل من جوهر اللفظ لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف * الثاني وهو تقرير صاحب الحاصل أن ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الأمر بها بل من دليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول الآية دال على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره وأيضاً فالمقتضى أى المضمرة لصحة الكلام لا عموم له كما ستعرفه في العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور * الدليل الثالث لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لا يجوز لأمرين أحدهما أن جوازه إن كان مشروطاً بالإتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأى من شرطه فيلزم سقوط لأن البدل يقوم مقام المبدل وإن كان جائزاً بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجباً لأنه لا معنى لغير الواجب إلا ما جاز تركه بلا بدل * الثاني أن التأخير إما أن يكون له أمد معين لا يجوز

يكون للفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار إليه ليخرج عن العهدة بيقين والجواب لا نسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز بالأدلة المذكورة * ذكر الفاضل لإخفاء أن الدليل وإن تم فالقول بوجوب البدار بما ينافي ما قال * الذى أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه يحكم الصيغة المطلقة موقع المطلوب ثم قال وأجاب العلامة بأن هذا الكلام منه ليس على إطلاقه لأنه قال قبيل هذا الذى يجب القطع به أن من بادر عد ممثلاً إذ من أخر عن أول زمان الامكان لا يقطع في حقه بموافقة ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامثال والزمان الأول وقت له ضرورة وما وراءه

المكلف إخراجه عنه أم لا وكل من القسمين باطل أما الأول فلأن القائلين به اتفقوا على أن ذلك الإمداد المأمور هو ظن الفوات على تقدير الترك إما لكبر السن أو للمرض الشديد. وذلك الأمر غير شامل للمكلفين لأن كثيرا من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الأمر لأنه لو كان واجبا لامتنع تركه والفرض أنا جوزنا له الترك في كل الأزمان المتقدمة على ذلك الظن وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبدا تجويز للترك أبدا وذلك يناقض الوجوب والجواب أن ذلك كله منقوض بما إذا صرح الأمر بجواز التأخير فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا في أى وقت شئت فإكان جوابا لكم كان جوابا لنا قال في المحصول وهو لازم لا يحصى عنه * الدليل الرابع النهى يفيد الفور فيكون الأمر أيضا كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه أن النهى لما كان مفيدا للتكرار في جميع الأوقات ومن جعلها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية بخلاف الأمر وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسألة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضا ذلك للإمام وأتباعه والجواب الصحيح منع كون النهى يفيد الفور لما فيه من الخلاف لاسيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض ((فروع)) أحدها الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا بذلك الشيء على الصحيح عند الإمام والآمدى وأتباعهما لأن من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالأول متعديا ولا بالثاني مناقضا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها . الثاني الأمر بالمأهية السكينة لا يكون أمرا بشيء من جزئياتها كالأمر بالبيع فإنه لا يدل على البيع بالعين أو بغيره هكذا قاله الإمام وخالفه الآمدى وابن الحاجب * الثالث إذا كرر الأمر فقال صل ركعتين ففيل يكون ذلك أمرا بتكرار الصلاة ونقله في المستوعب عن عامة أصحاب الشافعى وقال الصيرفى الثاني تأكيد وقال الآمدى بالوقف قال * (الفصل الثالث في النواهي وفيه مسائل * الأولى النهى يقتضى التحريم لقوله تعالى : وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ حَرِصُونَ)

لا تعرض له ولم يدفع الفاضل الجواب أقول هذه حكاية قول المقتصد من الواقفية كما مر قوله ومعنى قوله وهو المختار أنه المختار في تفسير الوقت فلا يفيد إطلاق ما ذكر بل الأقرب أن المعنى بوجوب البدار أن لا بد منه للخروج عن العهدة بيقين فلا اثم لأن الوجوب الشرعى مناف لما قطع به (الفصل الثالث في النواهي) لفظ النهى أى نهى حقيقة في القول المنصوص الطالب لكف عند المصنف وعند غيره هو لاقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفائدة القيود تعرف مما مر في الأمر (وفيه مسائل) المسألة (الأولى : النهى يقتضى التحريم) أى تحريم المنهى عنه (لقوله تعالى وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ حَرِصُونَ) أمرنا

وهو كالأمر في التكرار والفور الثانية — النهي يدل شرعاً على الفساد في العبادات لأن المنهى عنه بعينه لا يكون مأموراً به

بالانتهاء عن المنهى عنه فيجب الانتهاء عنه وهو المعنى بالتحريم (وهو) أى النهي (كالأمر) في جميع مأمور من المذاهب والمباحث مثل الخلاف في أنه هل لاقتضاء الكف استعلاء وهل له صيغة تخصه أى لا تستعمل في غيره وفي صيغته أى ظاهرة في الحظر دون الكراهة أو بالعكس أو مشترك أو للقدر المشترك أو موقوفة إلى غير ذلك إلا (في) حق (التكرار والفور) فإن الأمر لا يفيدهما كما مر والنهي يفيدهما لأنه يفيد العموم ، ويلزم منه الفور إما استلزامه إياه فظاهر . أما أنه يفيد التكرار والعموم فلم يحتج عليه المصنف . وقد استدل عليه بما سبق من أن النهي يقتضي الامتناع عن إدخال ماهية الفعل في الوجود فوجب الإمتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالمنهى عنه مرة لزم دخوله في الوجود ، وهو خلاف مقتضى النهي قال الفري : وفيه نظر لأن الامتناع من إدخالها فيه أعم من أن يكون دائماً أو غيره ومقتضى النهي القدر المشترك كما مر في الأمر . أقول عدم استلزام تحصيل ماهية الفعل من حيث هي دوامه في الأمر واستلزام الامتناع عنها من حيث هي دوام الإمتناع في النهي على ما يناسب الإطلاق العام الموجب والدوام السالب له والنكرة في سياق الإثبات والنفي جلي لا يحتاج إلى البيان وقد استدل على أن النهي للقدر المشترك بأن يقال لا تفعل هذا مرة ولا تفعل أبداً من غير تكرار ولا نقض ، وبأنه ورد للتكرار كالنهي عن الزنا والسرقة وغيره كقول الطبيب المحموم لا تأكل اللحم والجواب عن الأول قد عرف وعن الثاني بأن المقام في المثال الثاني قرينة صارفة عن التكرار . المسألة (الثانية — النهي يدل شرعاً على الفساد) أى فساد المنهى عنه (في العبادات) ومعناه فيها عدم الإجزاء كما لو قيل : لا تصم يوم العيد ، فلو صام عن قضاء رمضان أو نذر أو كفارة لا يجزئ . (لأن المنهى عنه) كالصوم الواحد (بعينه لا يكون مأموراً به) لأن الأول مطلوب الترك . والشأن مطلوب الفعل ويستحيل كون الواحد بعينه إياهما معاً ، وحينئذ لا يخرج بالإتيان بالمنهى عنه عن العهدة ، وهو المراد بعدم الإجزاء . وقال الإمام يجوز أن يكون لعبادة كالصلاة جهتان كونها مكتوبة ، وكونها غصباً بأن تكون في الأرض المغصوبة . فحينئذ لو فعلت فيها أجزاء . ثم أجاب بأن الجهتين إن تفارقتا كان الأمر والنهي متعلقين بسببين متفارقين ، وهو غير مانح . فيه وإن تلازمتا كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات المأمور بها فكانت مأموراً بها أيضاً إذ الأمر بالشيء أمر بما هو من ضروراته لما مر فيلزم المحذور وفيه نظر لأنه ليس المأمور به والمنهى عند الجهتين بل هما له كالصلاة

وفي المعاملات إذا رجع إلى 'نفس العقد' أو 'أمر داخل فيه' أو 'لازم له كبيع الحصة والملاقيح' والربا لأن الأولين تسمكوا على 'فساد الربا' بمجرد النهي من غير تكير

فلا يلزم تعلق الأمر والنهي ولا المحذور على تقدير انفكاك أحدهما عن الأخرى (و) يدل على الفساد (في المعاملات) ومعناه عدم إفادتها لأحكامها المقصودة كالنهي عن بيع النقيدين متفاضلا فإنه بعد النهي لا يكون سببا لحل الانتفاع بالمبيع ولا يترتب عليه أحكام البيع وذلك (إذا رجع إلى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو) خارج (لازم له) مثال الأول (كبيع الحصة) روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الحصة مثل أن يقول بعثك ثوبا من هذه الثواب والمبيع ما يقع عليه هذه الحصة إذا رميت أو يقول بعثك هذا بكذا على أنك بالخيار إلى أن أرى بها أو يقول إذا رميت فهذا مبيع منك بعشرة فيجعلون نفس الرمي بيعا والمبيع باطل في الكل إما لجهل بالمبيع وإما لابهام مدة الخيار وإما لاختلال العقد باختلال الضيقة هكذا ذكر الرافعي والمناسب لما نحن فيه التفسير الثالث لأن النهي في الأول لما هو داخل وفي الثاني لما هو خارج (و) مثال الثاني بيع (الملاقيح) وقد عرفت معناه لأنه منهي عنه كما روى أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام لانقضاء صفة معتبرة في المبيع الذي هو جزء للبيع وهي كونه مرثيا مقدور التسليم لدى العقد (و) مثال الثالث (الربا) أي العقد الربوي أو بيع الربا والإضافة إما للبيان إن أريد الشرعي أو للملابسة إن أريد الغوي فإنه منهي عنه لأمر خارج لازم وهو الفضل وذلك (لأن الأولين) من الصحابة وغيرهم (تسمكوا على فساد الربا) بعد التمسك على التحريم (بمجرد النهي) عنه لا بخصوص القرائن وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تتبعوا الذهب بالذهب الحديث (من غير تكير) من أحد فيكون إجماعا سكوتيا على أن النهي عن الربا دال على الفساد وإذا دل عليه هنا مع أنه راجع إلى ما هو خارج لازم فلن يدل عليه فيما يرجع إلى نفس العقد أو جزئه أولى ومن هنا قال أبو حنيفة رحمه الله يتعدى البيع مع صفة الفساد لأن الماهية بجميع أجزائها خالية عن الفساد ومنشأه الخارج اللازم بالحكم بالطلاق المطلق ترجيح مقتضى الخارج على مقتضى الذات والحكم بعدم الفساد أصلا تسوية بين اللازم والمقارن فوجب الحكم بالانعقاد مع الفساد قال الجاربردي وفيه نظر إذ الماهية المستلزمة لللازم المستلزم للفساد مستلزمة للفساد فتمكن المفسدة حتى جوهر الماهية فوجب أن لا يتمد أقول هذا بناء على أنه اعتبر اللازم لازم الماهية وليس كذلك بل هو من لوازم الوجود كالبياض للروى مثلا فلا مفسدة في الماهية فيعتقد باعتبارها

وإن رجع إلى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا الثالثة - مقتضى النهي
فعل الضد لأنَّ العدم غير مقدور وقال أبو هاشم من دعى إلى زناً فلم
يفعل مدح قلنا المدح على الكف الرابعة النهي عن الأشياء إما عن الجمع

من حيث هي (وإن رجع) أى النهي (إلى أمر) خارج (مقارن كالبيع في
وقت النداء فلا) يدل على الفساد إذ لا يلزم من فساد المقارن فساد ذلك الشيء فإن المنهى
عنه في هذا المثال هو تفويت الجمعة ولا تعلق له بالبيع وليس بلازم له وقد ينقل عن مالك
وأحمد رضى الله عنهما دلالة على الفساد هنا قال القنرى أن البيع بشرط الخيار لمبهم منهى
فساد مع رجوع النهي إلى المقارن وهو إيهام الخيار أقول يمكن أن يجعل من لوازم الوجود
إذ الخيار شرع لازماً لوجود صنف من البيع بخلاف تفويت الجمعة والإيهام مفسد للخيار
المشروع ويلزم فساد البيع بشرط الخيار لفساد لازمه الوجودى وقد يقال كان الأولى في العبادات
التفصيل أيضاً بأن يقال النهي في العبادة أن رجع إلى ما لا ينفك عنها كصوم يوم العيد اقتضى
فسادها وإن رجع إلى ما لا ينفك كالصلاة في أرض منصوبة فلا * ثم اعلم أن ههنا مذاهب
خمسة لأنه إما أن يدل على الفساد في الجملة أولاً يدل أصلاً أو يدل عليه في العبادات دون
المعاملات فالثالث مذهب الأول ينقسم إلى دلالة لغة أو شرعاً وكل منها مذهب والآخر
مختار المصنف والثاني إلى أنه يدل على الصحة أولاً فهما مذهبان والأول مذهب الحنفية ولم
ينقل تفصيل الثالث إلى أنه بحسب الشرع أو اللغة والدليل على أن الأدلة لغة أن حاصل معنى
فساد الشيء سلب أحكامه عنه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه بأحدى الدلالات واستدل
على الدلالة لغة بأنه لم يزل العلماء يستدلون على الفساد بمجرد النهي وهذا لأنهم فهموا ذلك لغة
وأجيب بأننا لا نسلم ذلك بل لفهمهم شرعاً والدليل على دلالة مطلقاً مع الجواب مثل ما مر
في الدلالة لغة واستدل من ذهب إلى أنه لا دلالة مطلقاً بأنه لو دل على الفساد لما صح أن يقال
نهيته عن الربا تملك به واللازم باطل وأجيب بمنع الملازمة لجواز التصريح بخلاف الظاهر
كما في قولك رأيت أسداً يرى المسألة (الثالثة مقتضى النهي) أى متعلقه (فعل الضد)
لأترك المنهى عنه بمعنى أن لا يفعله وهو عدم الفعل (لأن) متعلق النهي مكلف به والمسكف
به مقدور إذ القدرة شرط التكليف فتعلق النهي بمقدور ولا خفاء أن (العدم غير مقدور)
عليه فتعلق النهي ليس بعدم فيكون فعل الضد لعدم الثالث اتفاقاً (قال أبو هاشم) هو
عدم الفعل إذ (من دعى إلى زناً فلم يفعل مدح) على مجرد أنه لم يفعل فهو مقتضى النهي
فقط وإلا لما مدح حتى يفعل الضد (قلنا المدح) إنما هو (على الكف) عن الزنا وهو فعل
فيكون المدح على الفعل قال القنرى وفيه نظر لأن الكف ترك الفعل ولا فرق بينهما أقول هو
سهو ومنشأه اشتراك لفظ الترك بين الكف وعدم الفعل المسألة (الرابعة - النهي) إما عن واحد
أو أشياء والنهي (عن الأشياء إما عن الجمع) أى عن كل منها فيحرم تفريقاً وجملاً

كنكاح الاختنين أو عن الجميع كالربا والسرقه) أقول النهى هو القول الطالب للترك دلالة أولية ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الأمر السابق وصيغته تستعمل في سبعة معان ذكرها الغزالي والآمدى وغيرهما * أحدها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس * والثاني الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم لا يمكن أحدكم ذكره يمينه وهو يقول * الثالث الدعاء كقوله تعالى: (ربنا لا تزغ قلوبنا) * الرابع الارشاد كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء) الآية * الخامس التحقير كقوله تعالى: (ولا تمدن عينيك) الآية * السادس بيان العاقبة كقوله تعالى: (ولا تحسبن الله غافلاً) الآية * السابع اليأس كقوله تعالى: (لا تعتذروا اليوم) الآية وقد اختلفوا في أن النهى هل من شرطه العلو والاستعلاء وإرادة الترك أم لا وأنه هل له صيغة تخصه أم لا وأنه هل هو حقيقة في الطلب وحده أم لا وأن ذلك الطلب الذى هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف كما اختلفوا في الأمر فعلى هذا إذا ورد النهى مجرداً عن القرائن فقطضاء التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعى في الرسالة فقال في باب العلل في الأحاديث مانصه * وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتى دلالة عنه على أنه أراد غير التحريم انتهى ونص عليه أيضاً في مواضع أخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى: (وما نهاكم عنه فانتهوا) أمر بالانتهاء عن النهى عنه فيكون الانتهاء واجباً لأنه قد تقدم أن الأمر للوجوب ولك أن تقول إنما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل أيضاً لامن وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى (قوله وهو كالأمر) بمعنى أن النهى حكمه حكم الأمر في أنه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم وفي المحصول أن هذا هو المختار وفي الحاصل أنه الحق لأنه قد يرد للتكرار كقوله تعالى (ولا تقربوا الزنا) والخلافه كقول الطيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه للتكرار والفور وجزم به المصنف قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال في المحصول أنه المشهور وابن برهان أنه مجمع عليه ودليل الإمام مردود بما تقدم في الكلام على أن الأمر ليس للتكرار ولأن عدم التكرار في أمر المريض إنما هو لقريئة وهو المرض والكلام عند عدم القرائن * المسألة الثانية في أن النهى هل يدل على الفساد أم لا فقال بعضهم لا يدل عليه مطلقاً ونقله في المحصول عن أكثر الفقهاء والآمدى عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقاً وصححه ابن الحاجب لكن ذكر هذا الحكم مفرقاً في مسألتين فافهمه وقال

(كالربا والسرقه) وشرب الخمر (أو عن الجميع) بينهما مع إباحة كل منهما منفرداً (كنكاح الاختنين)

أبو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره الامام في المحصول
والمنتخب وكذلك أتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم المصنف فاختر تفصيلاً يأتي
ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح
عند الآمدي وابن الحاجب أنه لا يدل إلا من جهة الشرع وقد تقدم دليله في الكلام
على أن امتثال الأمر يوجب الاجزاء وإليه أشار المصنف بقوله النهي يدل شرعاً ولم
يذكر الإمام ولا يختصر كلامه هذا القيد وإذا قلنا لا يدل على الفساد فقال أبو حنيفة يدل
على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل وجزم به الغزالي في المستصفي قبل الكلام على المين
ثم ذكر بعد ذلك في هذا الباب أنه فاسد وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات في أول
الكتاب فأغنى عن ذكره وانرجع إلى كلام المصنف وحاصله أن النهي يدل من جهة الشرع
على الفساد في العبادات أي سواء نهى عنها لعينها أو لأمر قارنها لأن الشيء الواحد يستحيل
أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه وحينئذ لا يكون الآتي بالفعل المنهى آتياً بالمأمور به فيبقى
الأمر متعلقاً به ويكون الذي أتى به غير مجزئ وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في
الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المسنونة مع أن الدعوى
عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهى عنها مثلاً لو صححت لوقعت مأموراً بها أمر تدب لعموم
الأدلة الطالبة للعبادات ثم إن الأمر بها يقتضى طلب فعلها والنهي عنها يقتضى طلب تركها
وذلك جمع بين التقيضين (قوله بعينه) هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق بـ يكون فافهمه
وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو
مطلوبه * على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه بمجتبئين
واعتبارين كما لو قال لعبد خط هذا الثوب ولا تخطه في الدار غطاه فيها * وأما النهي في
المعاملات فعلى أربعة أقسام لأن النهي لا يخلو إما أن يكون راجعاً إلى نفس العقد أم لا *
والثاني لا يخلو إما أن يكون إلى جزء من الأجزاء * والثالث لا يخلو إما أن يكون إلى لازم غير مقارن
أم لا * فالأول كالنهي عن بيع الحصة وهو جعل الإصابة بالحصة بيعاً قائماً مقام الصيغة
وهو أحد التأويلين في الحديث * والثاني كبيع الملافح وهو ما في بطون الامهات فإن النهي
راجع إلى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد لأن الأركان ثلاثة العاقد والمعتقود
عليه والصيغة ولا شك أن الركن داخل في الماهية * والثالث كالنهي عن الربا أما الربا
النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي عنه لمعنى خارج وأما ربا
الفضل فلأن النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلاً إنما هو لأجل الزيادة وذلك
أمر خارج عن نفس العقد لأن المعتقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً
صفة من أوصافه لكنه لازم والنهي في هذه الثلاثة يدل على الفساد لأن الأولين تمسكوا

على فساد الربا بمجرد النهى من غير تكثير فكان ذلك إجماعاً وإنما استدل المصنف على الثالث فقط لأنه إذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الأولى * وأما الرابع فكانه من البيع وقت نداء الجمعة فإنه راجع أيضاً إلى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع إذ الأعمال كلها كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم لمهاية البيع وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الوضوء بالماء المقصوب وهذا التفصيل الذى اختاره المصنف صرح به الامام فى المعالم لكن فى أثناء الاستدلال فافهمه ونقله الآمدى بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره فتأمله ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى نفسه ونص فى الرسالة قبيل باب أصل العلم على أنه يدل على الفساد فإنه عدد بيوعاً كثيرة وحكم بإبطالها لنهى الشارع ثم قال مانصه وذلك أن أصل مال كل امرئ محرم على غيره إلا بما أحل به وما أحل به من البيع مالم يته عنه فلا يكون مانهى عنه من البيوع محلاً ما كان أصله محرماً ثم قال وهذا يدخل فى عامة العلم انتهى ونص فى البويطى فى باب صفة النهى عن مثله أيضاً وهو كما نقله المصنف إلا فى استثناء المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعى أنه مستثنى كما تقدم * المسألة الثالثة مقتضى النهى أى المطلوب بالنهى وهو الذى تعلق النهى به وإنما هو فعل ضد المنهى عنه فإذا قال لا تتحرك فعناه اسكن وعند أبى هاشم والغزالي هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة فى هذا المثال * لنا أن النهى تكليف والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف والعدم الاصلى يمتنع أن يكون مقدوراً لأن القدرة لا بد لها من أثر وجودى والعدم نقي محض فيمتنع اسناده اليها إذ لا فرق فى المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدماً صرفاً ولأن العدم الاصلى أى المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً وإذا ثبت أن مقتضى النهى ليس هو العدم ثبت أنه أمر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلاً ليس عدماً محضاً بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدوراً احتج أبو هاشم بأن من دعى إلى زنا فلم يفعله فإن العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فإن العدم ليس فى وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم النهى عن الشيء أمر بضده فإن هذا هو قولهم متعلق النهى ضد المنهى عنه * المسألة الرابعة النهى إن كان عن شيء واحد فلا كلام وإن كان عن أشياء فعلى قسمين أحدهما أن يكون عن الجمع أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالتنهي عن نكاح الاختين وكالحرام الخير عند الاشاعة كما تقدم فى خصال الكفارة * الثانى أن يكون عن الجميع أى كل واحد كالربا والسرقة واعلم أن الأشياء جمع وأقلها ثلاث وحيثئذ فالتشليل غير مطابق ولوعبر

بالمتعدد لخلص من السؤال قال * (الباب الثالث في العموم والخصوص ، وفيه فصول الفصل الأول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد

(الباب الثالث في العموم والخصوص ، وفيه فصول الفصل الأول في العموم) وأحكامه وقدم تفسير العام على المسائل اقتداء بالقوم وليكون الشروع فيها على بصيرة فقال (العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد) فاللفظ جنس ويخرج به المفهوم والفعل والقياس (وقوله) يستغرق يخرج العلم والمضمر والنكرة في الاثبات (وقوله) جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر لانه غير مستغرق للجميع بخلاف المعرف بلام الاستغراق (وقوله) بوضع واحد يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة لا بالنسبة إلى افراد معنى واحد كالعيون لافراده الفوارة فانه عام ومثل اللفظ الذي له معنى حقيقى ومعان أخر مجازية فانه باعتبار دلالاته على هذه المخلفات ليس بهام وههنا بحث من وجوه * الأول أن المشترك بالنسبة إلى المعانى ولفظ الحقيقة بالنسبة إلى ماوضع له وغيره غير مستغرق فلا حاجة إلى الاحتراز عنهما إليه أشار الفاضل حيث جعل هذا القيد للتحقيق والايضاح ولايجوز أن يجعل الاستغراق أعم من كونه بطريق الشمول أو البدل وألا يدخل النكرة المثبتة مفرداً وجمعاً * الثاني أنه ان أريد بالصلوح صلوح السكلى لجزئياته خرج مثل القوم والرجال مع عمومهما وإن أريد صلوح الكل للاجزاء أو أعم منها دخل أسماء العدد والتثنية مع عدم عمومهما وان أريد صلوح اللفظ لمعان وضع لكل منها شخصيا أو نوعيا ناقض قوله بوضع واحد فلا بد من أن يراد بما يصلح إليه ما هو أعم وباستغراقه تناوله لما يصلح له بحسب الدلالة مطابقة أو تضامنا ويزاد قولنا لكثير غير محصور حتى يخرج اسم العدد والتثنية * فان قلت يندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس لصلوحه للاجزاء الكثيرة * قلنا المعتبر الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم * الثالث أن الكرة المنفية مجاز مع دخولها في تعريف العام الحقيقى لاستغراقها جميع ما يصلح له بالوضع النوعى في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجوع في الجمع لانفى العموم فقط وأجيب بأننا لانسلم أنها مجاز كيف ولم تستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فردمهم غير انتفاءه لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد وقد صرح محققو شارحى المختصر بأنها حقيقة كذا ذكر الفاضل * أقول لقائل أن يقول إن لم تستغرق الجميع لم تكن عاما وإن استغرقت تكون مجازاً إذ تناولها لما يصلح له اللفظ وهو كل فرد لا على البدل بحسب إحدى الداللتين وهو المعنى بالاستغراق ليس بالوضع الاصلى والجواب أن تناولها المذكور بدلالة الالتزام بمعونة النفي ولا يخرج اللفظ المستعمل في ماوضع له كالفرد منهم هنا

(وفيه مسائل) أقول انفقوا على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وفي المبنى أقول أصحابها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضاً لأن العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى ولهذا يقال عم المطر وعم الامير بالعطاء ومنه نظر عام وحاجة عامة وعلّة عامة ومفهوم عام وسائر المعاني الكلية كالاجناس والانواع وكذا الامر والنهي النفسانيان * والثاني أنه مجاز ونقله في الاحكام عن الاكثرين ولم يرجح خلافه واحتجوا بأنه لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها ولأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الإنسان وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فإنه لا يكون 'مراً' واحدا يشمل الأطراف بل كل جزء من أجزاء المطر حصل في جزء من أجزاء الارض * والثالث أنه لا يصدق عليه لاحقيقة ولا مجازاً حكاه ابن الحاجب إذا علمت هذه المقدمة فلنرجع إلى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرّة أن الكلمة أولى منه لكونه جنساً بعيداً بدليل اطلاقه على الماهل والمستعمل مركباً كان أم مفرداً بخلاف الكلمة ويؤخذ من التعمير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما وللتنخيص فرع العموم وأيضاً فسيأتى قريباً أن العموم قد يكون عقلياً لا لفظياً ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح وفي المعالم أن العام ما يتناول الشئيين فصاعداً من غير حصر فسلم من الاعتراضين وإن وقع في غيرهما (وقوله) يستغرق خرج به المطلق فإنه سيأتى أنه لا يدل على شيء

بإفادته المدلول الانزاعى عن كونه حقيقة وقولنا بحسب إحدى الداليتين ليس بمتمتع بالتناول بل بالصلوح كقوله بوضع واحد ويصدق عليها أنها متناولة لجميع ما يصلح له بإحدى الداليتين كدلالة المطابقة مثلاً وإن كان التناول بالانزاع تأمل ولو سلم أنها مجاز لكن الوضع عند الاطلاق لا يتناول النوعية ولو سلم فالتعريف للعام الأعم * الرابع أنه قائل بتخصيص المفهوم كما سيجيء والتخصيص فرع العموم مع أن ذكر اللفظ في الحد أخرج المفهوم كما مر فلو قال بدل اللفظ ما أو الذى لدخل ولا يلزم دخول الفعل ونحوه لخروجه بقوله يستغرق لأن الفعل كصلاة التى صلى الله عليه وسلم داخل السكبة لا يستغرق الافراد مثل الفرض والنفل لأنه جار فى الشخص كذا ذكر الجار بردى أقول يجوز أن يراد بالتخصيص في قولنا القابل للتخصيص كذا وكذا الذى جملة مقسماً للمفهوم معناه المغوى وهو تقليل الاشتراك لا الاصطلاحى وهو قصر اللفظ العام على بعض الاحاد ثم اعتبار الاستغراق في العام إنما هو رأى الشافعية وبعض الحنفية وأما عند عامتهم فيكفى في العموم انتظام جمع من المسميات كما صرح به غير الإسلام وغيره (وفيه) أى في هذا الفصل (مسائل)

من الافراد فضلا عن استغراقها وخرج به النكرة في سياق الإثبات سواء كانت مفردة كرجل أو
 مشاة كرجلين أو مجموعة كرجل أو عدداً كعشرة فإن العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات
 وكذلك للبواقي نعم هي عامة عموم البدل عند الاكثرين ان كانت أمراً نحو اضرب رجلاً
 فان كانت خبراً نحو جاءني رجل فلا تعم ذكره في الحصول في الكلام على أن النكرة في
 سياق النفي تعم ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر (وقوله) جميع
 ما يصلح له احتراز عما لا يصلح فإن عدم استغراق من لا لا يعقل وأولاد زيد لأولاد غيره
 لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة (وقوله)
 بوضع واحد متعلق بصلح والباء فيه للسببية لأن صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع
 المناسبة الطبيعية كما تقدم ويجوز أن يكون حالا من ما أى جميع المعان الصالحة له في حال
 كونها حاصلة بوضع واحد واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة وبجاء
 كالاسد وتقريره على وجهين * أحدهما أن العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفؤارة
 فهي صالحة لهما فإذا قال رأيت العين وأراد بها العين المبصرة دون الفؤارة أو بالعكس
 فانها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع أنها عامة لأن الشرط إنما هو استغراق الافراد الحاصلة
 من وضع واحد وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو أفراد وضع آخر فلا يضر فلو لم
 يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة وما كان له حقيقة وبجاء يعمل فيه هذا العمل
 المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا الاخراج وهذا التقرير
 قد أشار إليه في الحصول إشارة لطيفة فقال فان عمومته لا يقتضى أن يتناول مفهومه معا وقل
 من قرره على وجهه فاعتمد ما ذكرته فإنه عزيز مهم وإياك وما وقع للأصفهاني والقراني في
 شرحهما للمحصل * التقرير الثاني أنه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ في حقيقة كالعين وفي
 حقيقة وبجاءه كالاسد وحينئذ فيصدق أن يقال أنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام
 أما الاسد ونحوه فلا خلاف وأما العين ونحوها فعلى الأصوب كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد
 وفي الحد نظر من وجوه * أحدها أنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا
 حدا لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقياً أو رسمياً أورده الآمدى فى الاحكام
 الثاني أنه يدخل فيه الفعل الذى ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو
 ضرب زيد عمراً أورده أيضاً الآمدى وكذلك ابن الحاجب * الثالث النقص بأسماء الأعداد
 فان لفظ العشرة مثلاً صالح لعدد خاص وذلك العدد له افراد وقد استغرقها أورده ابن الحاجب *
 الرابع أنه أخذ فى تعريف العام لفظاً جميع وهو من جملة المعرف وأخذ المعرف قيداً فى المعرف
 باطل لما علم فى علم المنطق أورده الاصفهاني شارح الحصول وهذه الاسئلة قد يجاب عن
 بعضها بجواب غير مرضى لكونه عناية فى الحد نعم قولنا ضرب زيداً عمراً لم يستغرق جميع

ما يصلح له لانه غير شامل لجميع أنواع الضرب قال (الأولى — أن لكل شيء حقيقة هوبها هو فالدال عليها المطلق وعليها مع وحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام)

المسألة (الأولى) في الفرق بين المطلق والعام وهو (أن لكل شيء حقيقة هوبها هو) كالحیوان الناطق الانسان فانه هذا المفهوم هو ويسمى الماهية لا بشرط وهي غيرها بشرط لا لتحقيقها في الاعيان دون الثانية (فا) للفظ (الدال عليها) أى تلك الحقيقة من حيث هي بلا اعتبار قيد إيجابي أو سلبى (المطلق) وهو معنى قولهم هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالإثبات (و) الدال (عليها) أى الحقيقة (مع وحدة معينة المعرفة) سواء كانت الدلالة بمعاون في التشخيص كالمضمر واسم الإشارة والمعرف بلام العهد والمضاف إلى المعرفة لانه لوحظ في أصل وضعه العهد وكذا الموصول أولا كالعالم (و) الدال مع وحدة (غير معينة النكرة) نحو رجل فانه يدل على فرد من ذكور بنى آدم البالغين بلا تعيين (و) الدال عليها (مع وحدات معدودة) أى كثرة محصورة (العدد ومع) وحدات غير محصورة بأن يكون مع (كل جزئياتها العام) فان قلت الكثير المتحقق في قولنا جاء القوم كيف لا يكون محصورا فان أردت ما لا يدخل تحت العد والضبط بالنظر إليه يكون لفظ السموات غير عام قلنا المراد أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين ثم ههنا إشكالات * الأول أن الذى فى قولك الذى يأتينى فله كذا معرفة مع عدم دلالة على الماهية مع وحدة معينة وكذا المعرفة بلام الاستغراق كذا قال الفزرى أقول ذو اللام المستغرق عام وكذا الذى هنا لاتصافه بصفة عامة فلكل منهما وحدة مجموعية * فان قلت فيلزم كون النكرة المنفية معرفة وكذا مثل أى رجل يأتينى قلنا ثمة وإن أمكن اعتبار الوحدة المجموعية لكها ليست بمعينة إذ المراد ما لوحظ فيه التعيين بالوضع وذا إنما يكون فى المعارف * فان قلت إن أريد بالوضع الشخصى فالوحدة المجموعية فى الذى غير مستفادة منه وإن أريد النوعى ورد النكرة المنفية قلنا لوحظ بغير الوحدة الفردية فى الذى فغند العموم صار كأن الوحدة المجموعية متعينة بالوضع بخلاف النكرة المنفية * الثانى أن المعرفة بلام الاستغراق ونحوه عام ومعرفة مع أنه جمل كلا منهما قسيما الآخر والجواب أن هذه أقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار فالرجال باعتبار الوحدة المجموعية المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام * الثالث أن المعرفة بلام الجنس فى قولنا الرجل خير من المرأة مطلق على رأيه لكون المراد منه الماهية لا بشرط فيلزم أن لا يكون معرفة لأنها الماهية بشرط شيء والجواب أنه معرفة

أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد فإن بعضهم يرى أن المطلق هو النكرة كما حكاه في المحصول وحاصله أن لكل شيء حقيقة أى ماهية ذلك الشيء بها أى بتلك الحقيقة يكون ذلك الشيء فالجسم الإنسانى مثلاً له حقيقة وهى الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان فإن الإنسان إنما يكون إنساناً بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها ملازماً لها كالوحدة والكثرة أو مفارقاً كالخصول في الحيز المعين ففهوم الإنسان من حيث هو إنسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وإن كان لا يغلو عنه إذا عرفت هذا فقول اللفظ الدال عليها أى على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها مع وحدة أى مع الدلالة على كونه واحداً إما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس إن كان معينا فهو المعرفة كزيد وإن كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل وهذاان القسمان لم يذكرهما الإمام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف والدال على الماهية مع وحدات أى مع كثرة ينظر فيها إن كانت معدودة أى محصورة لا نتناول ما عداها فهو العدد تكلمة وإن كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أى لكل فرد من أفرادها فهو العام كالشركين وهذه العبارة التى فى العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الإمام وعليها مع كثرة غير معينة إلى ما قلناه لأنه يرد عليه الجمع المنكر

لاعتبار الوحدة المعينة النوعية فيها والمراد بالوحدة ما هو أعم من الشخصى والنوعى والجنسى على ما صرح به الجار بردى ولا نسلم أن المراد الماهية لا بشرط بل الماهية باعتبار حضورها فى الذهن كما ذكر الفاضل فى الفرق بين الرجعى ورجعى إلا أنه يبقى أن رجعى يراد بها الحقيقة مطلقاً مع قطع النظر عن الحضور ذهنى وإن تحقق فيلزم أن لا تكون نكرة ويمكن أن يتحمل أنه مطلق من حيث الدلالة على نفس الحقيقة نكرة باعتبار عدم اعتبار الحضور * الرابع أنه خرج عن ضابط المعرفة نحو الرجلان وعن النكرة مثل رجلان إذ لا وحدة فردية ثمة ولا مجموعية بخلاف الرجل والرجال ورجل ورجال الجواب أن المراد بالمجموعية الاجتماعية فإن قلت فيثبت أسماء العدد إما من المعرفة أو النكرة قسماً آخر قلنا الملاحظ فيها ليست الوحدة الاجتماعية من حيث هى بل الوحدات المحصورة التى تعرض الاجتماعية عليها * الخامس أنه لم يقيد الجزئيات فى العام بالجميع مع أنه شرط العموم وأيضاً لا يلزم فى العام أن يكون ما يصلح له من الكثرة الجزئيات كما مر بل قد يكون أجزاء كما فى المسلمين * الجواب عن الاول بأن الجمع المضاف يراد به الجميع كما فى عبيدى أحرار فان قلت فيثبت يكون الجمع المنكر واسطة بين العدد والعام قلنا لما لم يمد مزيد

كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولاً ومنه أخذ القرائي حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كل يفيد التبع في محاله وكلامه يقتضى أنه اختراعه * واعلم أن هذا التقسيم ضعيف لوجوه * أحدها أنه يقتضى أن العدد والمعرفة للعام متقابلات أى لا يصدق أحدهما على الآخر لأن هذا شأن التقسيم وليس كذلك فإن العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخسة ونكرتين نحو كل رجل وخسة فتداخلت الأقسام * الثانى أن اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل * الثالث أن العدد في قولنا خمسة رجال مثلاً إنما هو الخسة وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود وكلامه يقتضى أن العدد إما اسم للمجموع أو الرجال فقط وهو الأقرب لكلامه فإن الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخس وأنا عددناها بها وأيضاً فإن المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يؤخذ في التقسيم الذى يحصل منه تعريفه وعبر الإمام في المحصول والمعالم بقوله معينة ولكن أبده في الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه قال (الثانية — العموم إمّا لغة بنفسه كأي للكل)

أحكام اكتفى بإندراجها تحت النكرة ولم يعد قسم آخر كالثنائية * وعن الثانى بأن المسلمين يدل على الماهية الاعتبارية وهى مفهوم المسلم مع جزئياته وإن لم تكن جزئيات مفهوم اللفظ إلا أن هذا لا يتأتى في مثل الجميع مع أنه من ألفاظ العموم إلا أن يتعسف . السادس أن الرقة في قوله تعالى فتحرير رقة مطلق مع القطع بأن المراد فرد من أفراد الرقة غير مقيد بشيء من العوارض وهذا مناف لجعل المطلق الحقيقة من حيث هى إليه يشير كلام الفاضل أقول يمكن أن يتحمل بأنا لا نسلم القطع بذلك لم لا يجوز أن يراد الحقيقة وتلزم للفردية ضرورة التحرير ولوسلم فارادة الفرد باعتبار أنه جزئى من جزئيات الحقيقة لا يخرج اللفظ عن كونه مطلقاً بمعنى أنه موضوع للحقيقة من حيث هى هذا * والحق أن رقة بالتسكير على وزن أسد ولا خفاء أنه موضوع لواحد من أحاديثه كما نص عليه في شروح المفصل لا للحقيقة المتحدة في الذهن وإلا لما بقى فرق بينه وبين أسامة مع أن أهل اللغة صرحوا بخلافه اللهم إلا أن يلتزم وضع أسد للحقيقة من حيث هى وأسامة لها باعتبار حضورها في الذهن فاحفظ هذه المباحث فإنه قد خلا عنها الشروح المسألة (الثانية للعموم) الثابت باللفظ (إما) أن يثبت (لغة بنفسه) أى نفس اللفظ من غير قرينة تدل عليه (كأي للكل) أى لذوى العلم وغيرهم كقولك في الاستفهام أى شيء عندك وفى المجاز

وَمَنْ لِلْعَالَمِينَ وَمَا لْغَيْرِهِمْ ، وَأَيْنَ لِلْمَكَانِ ، وَمَتَى لِلزَّمَانِ أَوْ بِقَرِينَةٍ فِي الْإِبْطَاتِ
كَالْجَمْعِ الْمُحَلَّى بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ

أَيُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي فَلَهُ كَذَا وَأَيُّ ثَوْبٍ تَلْبَسُهُ فَأَنْتَ جَمِيلٌ وَالْمَذْكُورُ فِي كِتَابِ الْخَنْفِيَةِ أَنَّ أَيْ
نَكْرَةً وَإِنْ أَضِيفَتْ إِلَى الْمَعْرِفَةِ لِأَنَّهُ عَلَى أَيْ تَقْدِيرٍ تَصْلُحُ لِوَاحِدِهِمْ عَلَى الْبَدَلِ وَهُوَ بِاعْتِبَارِ
الْأَصْلِ لِلْقَصْدِ إِلَى فَرْدٍ كَسَائِرِ النُّكَرَاتِ وَلِأَنَّمَا تَعْمُ لِعُمُومِ الصِّفَةِ وَالْمُرَادُ الْوَصْفُ الْمَعْنَوِيُّ
لَا النَّعْتَ النَّحْوِيَّ إِذِ الْجُمْلَةُ بَعْدَهَا قَدْ تَسْكُونُ خَبَرًا أَوْ صِلَةً أَوْ شَرْطًا قَالَ الْفَاضِلُ الْأَظْهَرُ أَنَّ
عُمُومَهَا بِحَسَبِ الْوَضْعِ لِلْفَرْقِ الظَّاهِرِ بَيْنَ أَعْتَقَ عَبْدًا مِنْ عِبِيدِي دَخَلَ الدَّارَ وَأَعْتَقَ أَيْ عِبِيدِي
دَخَلَ الدَّارَ وَالِاسْتِدْلَالُ بِجَوَازِ عَوْدِ الضَّمِيرِ الْمَفْرَدِ إِلَيْهِ وَنَحْوِهِ ضَعِيفٌ لَجُرْيَانِهِ فِي مِثْلِ مَا مِنْ
(و) مِثْلِ (مَنْ لِلْعَالَمِينَ) أَيْ لَذَوِي الْعِلْمِ وَتَسْكُونُ شَرْطِيَّةً وَاسْتِفْهَامِيَّةً وَمَوْصُولَةً
وَمَوْصُوفَةً وَالْأَوَّلَانِ يَمَانُ ذَوِي الْعُقُولِ نَحْوُ مَنْ جَاءَ فَلَهُ كَذَا وَمَنْ فِي الدَّارِ وَالْآخِرَانِ قَدْ
يَكُونَانِ لِلشُّمُولِ وَقَدْ يَكُونَانِ لِلْخُصُوصِ وَإِرَادَةُ الْبَعْضِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ
لِإِيَّاكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ وَأَفْرَادُ الضَّمِيرِ وَجَمْعُهُ نَظَرًا إِلَى اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى لِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ
لِلْبَعْضِ إِلَّا أَنَّ الْبَعْضَ مُتَعَدِّدٌ (و) مِثْلِ (مَا لْغَيْرِهِمْ) أَيْ غَيْرِ الْعَالَمِينَ وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ
أَهْلِ اللُّغَةِ وَالْأَكْثَرِينَ عَلَى أَنَّهُ يَعْمُ ذَوِي الْعِلْمِ وَغَيْرِهِمْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : (وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا) فَإِنْ
قُلْتَ فِي قَوْلِهِ : (فَاقْرَأُوا مَا تيسرُ مِنَ الْقُرْآنِ) يَجِبُ قِرَاءَةُ جَمِيعِ مَا تيسرُ عَمَلًا بِالْعُمُومِ قُلْنَا بِنَاءُ
الْأَمْرِ عَلَى التَّيسِيرِ دَلٌّ عَلَى إِرَادَةِ مَا تيسرُ بِصِفَةِ الْإِنْفِرَادِ دُونَ الْجَمْعِ وَالْإِنْقِلَابُ
مَتَعَسِّرًا (و) مِثْلِ (أَيْنَ لِلْمَكَانِ) فَإِنْ قَوْلُنَا أَيْنَ تَذْهَبُ أَذْهَبَ يَفِيدُ عُمُومَ الْإِمْكِنَةِ
(و) مِثْلِ (مَتَى لِلزَّمَانِ) كَقَوْلِكَ مَتَى تَخْرُجُ أَخْرَجَ فَانْهَافُ تَفِيدُ شُمُولَ الْأَزْمَنَةِ وَكَذَا
فِي الْاسْتِفْهَامِ نَحْوُ أَيْنَ زَيْدٌ وَمَتَى الْقِتَالُ فَإِنَّهَا عَلَى وَزَانٍ مَنْ فِي الدَّارِ إِذَا الْأَصْلُ أَزِيدُ فِي الدَّارِ
أَمْ عَمْرُو أَمْ بَكْرٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ عُدُلٌ إِلَى ذَلِكَ احْتِرَازًا عَنِ التَّفْصِيلِ الْمُتَعَذِّرِ أَوْ التَّطْوِيلِ
الْمُتَعَسِّرِ كَمَا أَنَّ أَصْلَ مَنْ جَاءَ فَلَهُ كَذَا إِنْ جَاءَ زَيْدٌ أَوْ جَاءَ عَمْرُو أَوْ جَاءَ بَكْرٌ وَعَلَى هَذَا (أَوْ)
يُثْبِتُ الْعُمُومَ مِنَ اللَّفْظِ (بِقَرِينَةٍ) ضَمَّتْ لِمِثْلِهِ إِمَّا (فِي الْإِبْطَاتِ كَالْجَمْعِ الْمُحَلَّى
بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ) لِلِاسْتِغْرَاقِ سِوَاهُ كَانَ جَمْعُ قَلَةٍ أَوْ كَثْرَةُ نَحْوِ مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا وَنَحْوِ
الرِّجَالِ قَوَامُونَ وَالِدَّلِيلُ عَلَى عُمُومِهِ تَعْيِينُ جَوَازِ الْإِسْتِثْنَاءِ الشَّامِلِ لِلشَّكْلِ لِمَا سَقَى أَنَّ
الْمَعْرِفَ بِاللَّامِ قَدْ يَكُونُ نَفْسُ الْحَقِيقَةِ نَحْوَ الرَّجُلِ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ وَقَدْ يَكُونُ حَصَةٌ مَعْنِيَةٌ مِنْهَا
وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ نَحْوِ جَائِي رَجَالٌ فَقَالَ الرَّجَالُ كَذَا وَقَدْ يَكُونُ حَصَةٌ غَيْرُ مَعْنِيَةٍ لَكِنْ بِاعْتِبَارِ
عَهْدِهَا فِي الذِّهْنِ مِثْلَ ادْخَالِ السُّوقِ حَيْثُ لَا يَقْصُدُ الْعَهْدَ الْخَارِجِيَّ وَقَدْ يَكُونُ جَمِيعُ أَفْرَادِهَا
مِثْلَ إِنْ الْإِنْسَانُ لَنِي خَسِرَ وَاللَّامُ بِالْإِجْمَاعِ لِلتَّعْرِيفِ وَمَعْنَاهُ الْإِشَارَةُ وَالتَّيْمِينُ وَالتَّعْيِينُ فِي كُلِّ

والمُضاف وكذا اسمُ الجنس أو النَّفى كالنَّكرة في سياقه أو عُرْفاً مثلُ :
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ فَإِنَّهُ يُوجِبُ حُرْمَةَ جَمِيعِ الْإِسْتِمْتَاعَاتِ أَوْ عَقْلاً
كَتَرْتَبِ الْحَكْمِ عَلَى الْوَصْفِ وَمَعْيَارِ الْعُمُومِ جَوَازُ الْإِسْتِثْنَاءِ فَإِنَّهُ
يُخْرِجُ مَا يَجِبُ أَنْدِرَاجُهُ

من الصور ليميز ما يقصد باللفظ فهو في الآيل لتعريف الجنس وفي الثاني للعهد الخارجي
وفي الثالث للعهد الذهني وفي الرابع لاستغراق الأفراد وهو المعنى بالعموم وإذا تمهد هنا فنقول الأصل
الراجع في المعرف باللام العهد الخارجي لانه حقيقة التمييز وكال تعيين ثم الاستغراق لندور
الحكم على الطبيعة من حيث هي بلا اعتبار الافراد ، وتوقف العهد الذهني على وجود
قرينة اليضوية فلا استغراق والعموم هو المفهوم من الاطلاق عند عدم العهد الخارجي خصوصاً
في الجمع إذ الجمعية قرينة القصد إلى الافراد كذا ذكر الفاضل (و) مثل الجمع (المضاف)
جمع قلة أو كثرة نحو أولادنا أكبادنا ونحو عبيدي أحرار (وكذا اسم الجنس) فانه عام
أيضاً إذا كان بلام الاستغراق نحو يا أيها الناس اعبدوا ربكم أو مضافاً نحو يخالفون عن
أمره (أو) يثبت العموم بقرينة في (النفي كالنكرة في سياقه) نحو لارجل في الدار فإنها
تعم (أو) يثبت (عرفاً مثل) قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم فإنه) لغة ، لا يفيد
إلا حرمة شيء مامن الأمهات لكنه (يوجب حرمة جميع الاستمتاعات) المتعلقة بقضاء
الشهوة عنها كالوطء والقبلة ، والمس ، والنظر بشهوة (أو عقلاً كترتب الحكم على الوصف)
المناسب . كتموله تعالى : د والسارق والسارقة فاقطعوا ، فإن الترتيب يدل على أن وصف
للسرقه علة لحكم وجوب القطع ، وبعد ثبوت العلية يحكم العقل بعموم العلية بمعنى انه كلما
وجدت العلية ثبت الحكم قال الخنجي : المقسم هو العموم اللغوي فيشمل العموم العتلى .
قال الفري : هذا كلام عجيب إذ العقلي قسيم اللغوي ، فلا يكون اللغوي مقسماً له اللهم إلا أن
يريد بالعموم العموم المستفاد من اللفظ والعموم العقلي مستفاد منه ولو بقرينة العقل أقول
تعجبه أعجب كأنه فهم بالعموم اللغوي عموم اللفظ لغة وليس كذلك بل مراده أن ليس المراد
بلفظ العموم معناه الاصطلاحي أى كون اللفظ مستغرقاً للجميع بالوضع وإلا لم يشمل عموم
ما يستغرق بقرينة العقل مع أنه مقسم له بل المراد معناه اللغوي وهو مطلق الشمول سواء كان
بحسب الوضع أو بضمه قرينة العقل وما ذكر بعد قوله اللهم المشعر بتعسفه قريب عما ذكرنا
لكن لانعسف فيه الانباء على ما خصه ثم لما بين صيغ العموم على اختلاف مراتبها استدلل
على عمومها بوجه يشمل للكل وبوجه يختص بالعض . أما الاول فقوله : (ومعيار العموم
جواز الاستثناء) في جميع ما ذكر (فانه) أى الاستثناء (يخرج ما يجب اندراج

لولاهُ وإلا لجاز من أجمع المنكر قيل لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً قلنا منقوض بالاستثناء من العدد وأيضاً استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعضهم ذلك في مثل : الزانية والزاني ،

لولا (أى لولا الاستثناء .- وإلا) أى وإن لم يكن الاستثناء كما ذكر (لجاز) أن يستثنى (من أجمع المنكر) إذ لا مانع منه سوى عدم وجوب الاندراج ، وإن لم يوجد الاستثناء واللازم باطل وفاقاً ولذا قالوا في قوله تعالى : ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، بتعدد الاستثناء وحمل الأعلى غير في الوصف فسلم أنه اخراج ما وجب اندراجه لولا فلو لا أن كلا من المذكورين واجب الاستغراق للجميع لما صح استثناء كل فرد منه واللازم باطل لأنه يصح أى عبيدى جاء إلا زيدا فأعتقه ومن جاء إلا زيدا فأكرمه وما يصنع إلا الحباكة أصنع وأين يذهب إلى السوق أذهب ، ومتى يخرج إلا يوم السبت أخرج وخسر الرجال أخرج رجال أولاد آدم أو الإنسان . إلا أهل الإيمان ، ولإله إلا الله ، وكذا القياس في الآخرين جوازه . وإن لم يرد شرعاً فإن (قيل : لو تناول) أى المستثنى منه المستثنى ، ووجب الاندراج قبل الاستثناء (لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً) للسلام السابق ، فإن المتكلم بالعام قد دل على الاستغراق ، ثم رجع عن ذلك باخراج البعض منه فيلزم ثبوت الحكم وعدمه . (قلنا) هذا (منقوض بالاستثناء من العدد) إذ العدد نص في تناول جميع آحاده فلو كان وجوب تناول قبل الاستثناء يوجب النقض لكان الاستثناء من العدد نقضاً واللازم باطل لوروده مثل قوله تعالى : فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً والحل ما قيل إن المستثنى داخل بحسب الوضع لكنه لا يتعلق بالحكم به ، بل الحكم يتعلق بالباقي بقرينة الاستثناء ولولا لدخل مقصوداً بتعلق الحكم به كما لو دخل وضعاً ، ولا يخفى أن النقض المذكور تجويز لتحقق معيار العموم في العدد وتسليمه مع أنه ليس بعام واعتذر عنه الفهري بأن المعيار جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ ، وهو جزئيات مفهومه ، والمستثنى في العدد ليس جزئياً لمفهومه أقول : لا يخفى ما فيه لما أسلفت اللهم إلا أن يقال إن عموم مثل القوم والرجال إنما هو باعتبار تناوله للجاعات دون الآحاد والأقرب أن يقال المعيار جواز الاستثناء من غير المحصور ، وأما الثاني فقله : (وأيضاً) الدليل على العموم (استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك) ظاهره الإشارة إلى جميع ما تقدم ، والمراد البعض بقرينة أنه لم يثبت استدلالهم بالجميع ، بل بالبعض كالوصف المرتب عليه الحكم بالفاء (في مثل الزانية والزاني) فاجلداً كل واحد منهما ، فانهم استدلوأ به على تعميم إيجاب الجلد على كل من زنى من غير تكبير ، والخنجى ، والمراعى ، والجاربردى زعموا أن هذا مثاله

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ أُمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْأُتَمَّةُ
 مِنْ قُرَيْشٍ نَحْنُ مُعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ شَيْئاً مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ (أقول للعموم
 إما أن يكون لغة أو عرفاً أو عقلاً القسم الأول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان أحدهما
 أن يكون عاماً بنفسه أى من غير احتياج إلى قرينة وحينئذ فإما أن يكون عاماً في كل شيء سواء
 كان من أولى العلم أو غيرهم كأن تقول أى رجل جاء وأى ثوب لبسته وكذا كل وجميع والذي
 والتى ونحوهما وكذا سائر إن كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها ربه جزم الجوهرى
 وغيره فإن كانت مأخوذة من السور بالهمزة وهو البقية فلا يعم وهو الصحيح وفى الحديث وفارق
 سائرهن أى باقيهن وشرط أى أن تكون استفهامية أو شرطية فإن كانت موصولة نحو مررت
 بأبهم قام أى بالذى أو صفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالاً نحو مررت
 بزيد أى رجل بفتح أى بمعنى كامل أيضاً أو منادى نحو يا أيها الرجل فانها لانعم واما أن
 يكون عاماً فى العالمين خاصة أى أولى العلم كمن قال الصحيح أنها تعم الذكور والاناث
 والاحرار والعبيد وقيل تعم شرعا الذكور الاحرار فقط وشرطها أن تكون شرطية أو

لعموم المفرد المحلى باللام وليس بسديد إذ المستدل على عموم المفرد المحلى الذى هو اسم
 جنس لكونه المعدود فى صيغ العموم دون الصفة إذ هى ليست باسم جنس كما تقدم واعتراض
 القنرى بأنه يلزم للتكرار فى الجملة لأن الناس أيضاً اسم محلى وإن كان أحدهما مشتقاً
 والآخر غير ضعیف لوقوع مثله فى الجمع المحلى كما ستعرف وكالجمع المضاف نحو قوله تعالى :
 (يُوَصِّيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) فان فاطمة رضى الله عنها احتجبت بعمومه على أبى بكر رضى الله عنها
 فى توريتها فذك والعوالى موضعين كانا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليها أحد من
 الصحابة بل عدل أبو بكر إلى تخصصه بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء كما سيحىء وكاسم
 الجنس المحلى نحو قوله عليه السلام (أُمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) فاذا
 قالوها عصموا منى دماهم وأموالهم فان عمر استدلل بعمومه على عدم جواز قتال مانعى
 الزكاة ولم ينكر العموم أحد ، بل عدل أبو بكر إلى الاستثناء وقال : أليس أنه قال ﷺ
 إلا بحقها ، والزكاة من حقها وكالجمع المحلى كقول أبى بكر رضى الله عنه رداً على الانصار حين
 قالوا سيخلق منا إمام (الاثمة من قريش) وقوله محتجاً على فاطمة قال عليه الصلاة والسلام
 (نحن معاشر الانبياء لا نورث) ما تركناه صدقة * من غير نكير من أحد عمومها
 والاول مثال جمع القلة . والثانى للكثرة قوله : (شائعاً من غير نكير) متعلق باستدلال

استفهامية فإن كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بجر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لاتعم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ، ونقله عنه الأصفهانى فى شرح المحصول والعالمين هنا بكسر اللام وإنما عدل عن التعبير بمن يعقل وإن كانت هى العبارة المشهورة إلى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره وهو أن من يطلق على الله تعالى كقوله تعالى : « ومن لستم له برازقين ، وكذلك أى كقوله تعالى : قل أى شئ ما أكبر شهادة قل الله ، والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيراً غير شامل وأما أن يكون عاماً فى غير أولى العلم وهو ما . نحو اشتر مارأيت فلا يدخل فيه العبيد والإماء وفيه خلاف بأتى ذكره بدليله فى تأخير البيان إن شاء الله تعالى لكن إذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك أى بشئ أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيدا فإنها لاتعم ، وأما أن يكون عاماً فى الامكنة خاصة نحو أن تجلس اجلس ، وأما فى الأزمنة نحو متى تجلس اجلس وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت الشمس فأنتى ولم أر هذا الشرط فى الكتب المعتمدة ولقائل أن يقول : لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان إذا قال لامرأته متى قتت أو حيث قتت أو أين قتت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلبا وليس كذلك (قوله أو بقرينة) هذا هو الحال الثانى ، وهو أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة . قد تكون فى الإثبات ، وهى أل والإضافة الداخلة على الجمع كالعبيد وعبيدى ، وعلى المفرد ، وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس . كقوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره لكن إن كانت أل عهدية فإن تعميمها لأفراد المعهودين خاصة . قال فى المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم فى العموم وعدمه * وهنا أمور : أحدها — أن هذه القرينة قد تفيد العموم فى النفي أيضاً نحو ولا تنكحوا المشركات . الثانى — أن العموم فيما تقدم يختلف فالدخول على اسم الجنس يعم المفردات ، وعلى الجمع يعم المجموع لأن أل تعم أفراد ما دخلت عليه ، وقد دخلت على جمع ، وكذلك الإضافة وفائدة هذا أنه يتعذر الاستدلال به فى حالة النفي أو النفي على ثبوت حكمه لمفرداته إنما حصل النفي أو النهى عن أفراد المجموع ، والواحد ليس بجمع ، وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد ، ولا من النهى عنه النهى عن كل فرد . فإن قيل : يعارض هذا إطلاقهم أن العموم من باب السكينة فإن معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيّاً أم لا كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة قلنا : لاتنافى بينهما

حقاً قد أثبتناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع . الثالث - لم يصرح الإمام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على أن الأمر للوجوب خافهم قد استدلووا عليه بقوله تعالى : « فليحذر ، الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ، ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة ، وأما المفرد المعروف بأل فذكره الإمام في كتبه وصححه هو وأتباعه أنه لا يعم وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان في الوجيز ، ونقله الإمام عن الفقهاء والمبرزين والجبائي . ونقله الآمدي عن الشافعي رحمه الله والأكثرين ، ورأيت في نصه في الرسالة نحوه أيضاً فإنه نص على أن الأرض من قوله تعالى : « خلق السموات والأرض » من الالفاظ العامة التي أريد بها العموم ، ثم نص على أن قوله تعالى : « الزانية والزاني » والسارق والساqr ، ونحوه من العام الذي خص ، ورأيت في البويطي نحوه أيضاً فإنه جعل قوله تعالى : « النفس بالنفس » من العام الخصوص ولك أن تقول لم لا قال الشافعي رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعروف ، وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللغة (قوله أو النفي) تقديره أو بقرينة في النفي وهو معطوف على قوله في الإثبات وحاصله أن النكرة في سياق النفي تعم سواء باسرها النفي نحو ما أحد قائم أو باسرها عاملها نحو ما قام أحد وسواء كان الثاني ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو داخلاً عليها من نحو ما جاء من رجل أو واقعة بعدلاً العامة عمل إن وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم ، وما عدا ذلك ، نحو لا رجل قائماً ، وما في الدار رجل ففيه مذهبان للتحاة الصحيح أنها للعموم أيضاً كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيدييه ومن نقله عنه شيخنا أبو حسان في حروف الجر ، ونقله من الأصوليين إمام الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكها ظاهرة في العموم لا نص . قال إمام الحرمين : ولهذا نص سيدييه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر في نحو جاء الرجال إلا زيداً ، وذهب المبرد إلى أنها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في أول شرح الإيضاح والبخشري عند قوله تعالى : « ما لكم من إله غيره » وعند قوله تعالى : « ما يأتيهم من آية » نعم يستثنى من إطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا : ما كل عدد زوجاً ، فإن هذا ليس من باب عموم السلب أي ليس حكماً بالسلب على كل فرد وإلا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود إبطال قول من قال إن كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفتن لذلك السهروردي صاحب التلخيصات فاستدرجه . وإذا وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم أيضاً صرح به في البرهان هنا وارتضاه الأبياري في شرحه له واقتضاه كلام الآمدي وابن الحاجب في مسألة لا آكل

(قوله أو عرفاً) هذا هو القسم الثاني من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة أى العموم إما أن يكون لغة أو عرفاً كقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » فان أهل العرف نقولوا هذا المركب من تحریم العين إلى تحریم جميع وجوه الاستمتاع لأنه المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة » فانما حملناه على الأكل للعرف وفيه قول مذكور في باب المجمل والمبين ان هذا كله يحمل (قوله أو عقلاً) هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف نحو حرمت الخمر للاسكار فان ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول وكلما انتفت فانه ينفي ، وأما في اللغة فانما لم تدل على هذا العموم ، أما في المفهوم فواضح ، وأما في المنطوق فلما مر أن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار من جهة اللفظ وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأحوال والأزمان والمقاعد ، فلا يثبت العموم فيها لأجل ثبوته في الأشخاص بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى : « اقاتلوا المشركين » يقتضى قتل كل مشرك لكن لا في كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحراية وعقد الذمة بل يقتضى ذلك في حال ما وما من مشرك إلا ويقتل في حال ما كحال الردة وحال الحرب وهذه القاعدة ارتضاها القراني والاصفهانى في شرحى المحصول وقرراها بهذا التقرير في الكلام على التخصيص وهي صحيحة نافعة ونازع الشيخ تقي الدين في شرح العمدة في صحتها وكذلك الإمام في المحصول فانه قال في كتاب القياس جواباً عن سؤال قلنا لما كان أمر الجميع الاقيسة كان متناولاً لاحالة لجميع الاوقات والإفادح ذلك في كونه متناولاً لكل الاقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الإطلاق أنه إذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما فلا يعمل به في ذلك الشخص مرة أخرى أما في أشخاص أخرى فيعمل به فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص إلا ويدخل والتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد ولتقابل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الأمر لا يقتضى التكرار * الثاني : دلالة العموم قطعية عند الشافعى رحمه الله والمعتزلة أيضاً وظنية عند أكثر الفقهاء هكذا نقله الأبيارى شارح البرهان وهي فائدة حسنة وعن نقله عنه الاصفهانى شارح المحصول وذكر الماوردى نحوه أيضاً فقال واختاف المعمون في أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر وذكر في البرهان في أول العموم عن الشافعى نحوه أيضاً (وقوله وه عيار العموم الخ) اعلم أن الشافعى رضى الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة إلى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشيء واختاره الآمدى وقيل بالوقف في الإخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهى واختار المصنف مذهب الشافعى ، واستدل عليه بوجهين أحدهما جواز الاستثناء وذلك لأن

هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ما شئتاه من الافراد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجها في المستثنى منه ولزم من ذلك أن تكون الافراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم إلا ذلك أما المقدمة الاولى فبالاتفاق وأما الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النجاة على منعه نعم قالوا لمن كان المستثنى منه مختصا جاز نحو جاء رجال كانوا في دارك إلا زيدا منهم أو إلا رجلا منهم والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع إيراده هذه الصورة ولم يصرح الإمام ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة بل صرحوا بجوازه في غير موضع من هذه المسألة وما قاله المصنف هو الصواب لكان في هذا الدليل كلام تقدم في أدلة من قال أن الأمر للتكرار ولقائل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد عاما وليس كذلك واعتراض الخصم عليه بأنه لو وجب أن يتناوله لامتنع الاستثناء لأن المتكلم دل بأول كلامه على أن المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للأول وأجاب المصنف بأن ما ذكرتموه من الدليل ينفق بالاستثناء من العد فان المستثنى داخل في المستثنى منه قطعا وللخصم أن يقول لا أعلم جواز الاستثناء من العدد فان مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره قال إلا أن يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالآلاف والسبعين فيجوز نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فان المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراج لولاه وأيضا فإن المستثنى داخل في المستثنى منه لغة لانه فلا تناقض لأن الصحيح أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد اخراج المستثنى (قوله وأيضا) أي الدليل الثاني استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالا شائعا من غير تكثير فكان إجماعا وبيانه أنهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بال كقوله تعالى: الزانية والزاني، وبعوم الجمع المضاف فان فاطمة احتجت على أبي بكر رضي الله عنهما في توريثها من النبي صلى الله عليه وسلم الأرض المعروفة وهي فذك والحوالي بقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم» الآية واستدل أيضا أبو بكر بعمومه فإنه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث معزو إلى الترمذي في غير جامعه والثابت في الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة واستدل عمر رضي الله عنه بعموم الجمع المحلى فانه قال لآبي بكر حين عزم على قتال مانعي الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فقال أبو بكر ليس أليس أنه قال إلا بحقها وتمسك أيضا أبو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه النسائي قال

(الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد)
قال الجبائي حقيقة في كل أنواع العدد فيحمل على جميع حقائقه قلنا
لا بل في القدر المشترك (أقول الجمع المنكر أى إذا لم يكن مضافا لا يقتضى للعموم
خلافاً لأبى على الجبائي * لنا أن رجالاً مثلاً يحتمل كل نوع من أنواع العدد بدليل صحة
تقسيمه إليه وتفسير الاقرار به وإطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ومورد
التقسيم وهو الجمع أعم من أقسامه ضرورة فيكون الجمع أعم وكل فرد أخص والأعم لا يدل
على الأخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله في كل أنواع العدد أى من الثلاثة فصاعداً
وإلا فيرد الاثنان وأما الواحد فلا يرد لأنه لا يسمى عدداً عند أهل الحساب بل العدد ينشأ
عنه واحتج الجبائي بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركاً لأن الأصل في الإطلاق
الحقيقة وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطاً كما ذكرناه في باب الاشتراك وقد تقدم
هناك من كلام المصنف أن أباً على الجبائي من جوز استعمال المشترك في معنييه لكنه لا يلزم
منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضاً والجواب أنا لا نسلم أنه حقيقة في
كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركاً بل حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع
قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله في المحصول لأننا بينا أنه لا يدل على الأنواع فكيف يكون
حقيقة فيها وأيضاً فللفرار من الاشتراك ولك أن تقول هذا الكلام يقتضى أن رجالاً أقله

الصحابة المتعلق بالكل المسألة (الثالثة الجمع المنكر) في الإثبات (لا يقتضى
العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد) فإن رجالاً يمكن وصفه بأى عدد شئت
فوق الإثنين كالثلاثة والأربعة وغيرهما على البدل فلا يكون مستغرقاً إذ المحتمل على
البدل لكل من المجموع على أنه تمام المراد لا يكون مستغرقاً للجميع كالتكرار المفردة
المثبتة بالنسبة إلى كل فرد وإلا لما كان محتملاً لكل واحد كذلك وللفرغى هنا تطويل
بمخل بلا طائل ثم قال بنا على ما طولاه وفيه نظر فإنه يدل على الثلاثة اتفاقاً وهو نوع
من العدد أقول لو سلم فيخرج بقيد الغير المحصور وبأنه ليس بمستغرق لجميع ما يصلح له إذ
لا خفاء في صلوحه لما زاد على الثلاثة من المراتب (قال الجبائي) أى الجمع المنكر
(حقيقة في كل أنواع العدد) لصحة إطلاق رجال على كل عدد فوق اثنين والأصل
الحقيقة فيكون مشتركاً بين الجميع وإطلاق المشترك بلا قرينة يوجب الحمل على جميع مدلولاته
الحقيقية كما هو مذهب الشافعية (فيحمل على جميع حقائقه قلنا لا) يلزم من صحة
إطلاقه على المراتب الاشتراك لفظاً (بل) يجوز كونه حقيقة (في القدر المشترك)
وهو مافوق الإثنين من الأفراد ولا يلزم كونه حقيقة في الجميع المستغرق الذى هو أحد

ثلاثة وليس كذلك لانه جمع كثرة والاصل في مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها إنما هو أحد عشر باتفاق النحاة قال * (الرابعة قوله تعالى : لا يَسْتَوِي أصحابُ النَّارِ وأصحابُ الْجَنَّةِ يَحْتَمِلُ نَفْيُ الاستِواءِ من كل وجه ومن بعضه فلا ينفى الاستِواء من كل وجه لأنَّ الأعمَّ لا يَسْتَلْزِمُ الأخصَّ

أنواعه إذ لا دلالة للعام على الخاص وله أن يقول يحمل على الكل لرجعانه على كل ماسواه من المراتب لاشتراكه على الجميع ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما يلزم في غيره اليه أشار الفاضل المسألة (الرابعة) قال الإمام (قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) ليس بعام في نفي كل فرد من أفراد الاستواء حتى القصاص فلا يقتل مسلم بدمي كما يقتل ذا بذلك كما هو مذهب الشافعي خلافاً لأبي حنيفة بل (يحتمل نفي الاستواء من كل وجه) متعلق بالنفي لا بالاستواء أى يحتمل أن يكون النفي من كل وجه ووجهه فيشمل كل فرد من الاستواء (ومن بعضه) أى بأن يكون من بعض الوجوه بحيث لا يتعلق إلا ببعض وكان أعم منهما فهو حقيقة في القدر المشترك (فلا ينفى الاستواء من كل وجه) فلا يكون حقيقة في الأول الذى هو عموم النفي (لأن الأعم لا يستلزم الأخص) قيل الاستواء أعم من أن يكون من كل وجه أو من بعض الوجوه فإذا انتفى الأعم انتفى الأخص فيعم النفي في جميع الاستواءات ويقرب من هذا ما يقال من أن التقدير لا يستويان استواء والتسكرة في النفي نعم والحاصل أن هذا نقيض يستويان استواء ومفهومه ثبوت استواء ما فالنقيض نفي كل استواء لأن نقيض الإيجاب الجزئى السلب الكلى وقد يقال عليه أن الاستواء في الإثبات مطلق وهو منصرف إلى الكامل فيراد به جميع الاستواءات فإذا دخل النفي أفاد سلب العموم لا عموم السلب وأجيب بأن المراد الكامل في الحقيقة لا الشامل للأفراد كالرقبة تنصرف إلى السليمة لا أن يراد بها جميع الرقبات وزعم الجاربردى أن الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله في المسألة المذكورة مبنى على الخلاف في أن الآية تفيد عموم النفي أولاً واليه أشار المحقق أقول الحق أنه ليس كذلك لأن الحنفية صرحوا بعمومها في نفي الاستواء إلا أن حقيقة العموم متروكة بدلالة محل الكلام لعدم قبوله حكم الحقيقة لوجود المساواة في كثير من الصفات بل الخلاف في المسألة مبنى على أن الشافعي نظر إلى أن عصمة الذمى بعقد الذى هو خلف الاسلام وهى دون عصمة المسلم التى ثبتت بالاسلام الذى هو الأصل فلا يقتل المسلم به وأبا حنيفة نظر إلى أن سبب العصمة مطلق كون الأدبى مكلفاً لأن تحريم التعرض إنما شرع للتمكن من إقامة ما كلف به فيكون المسلم والذى يشركان في التكليف فيشركان في مسيئته وهى العصمة على السواء ثم

وقوله لا آكلُ عامٌ في كلِّ ما كُولَ فيَحْمَلُ على 'التَّخْصِصِ' كما لو قيل لا آكلُ أَكْلاَ وُفِرَقَ أبو حنيفةً بأنَّ أَكْلاَ يدلُّ على 'التَّوْحِيدِ' وهوَ ضَعِيفٌ فَإِنَّهُ لِلتَّوْحِيدِ فَيَسْتَوِي فِيهِ الْوَاحِدُ وَالْجَمْعُ) أَقُولُ نَفِي الْمَسَاوَةِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ هَلْ هُوَ عَامٌ فِي الْأُمُورِ الَّتِي يُمْكِنُ نَفْيُهَا أَمْ لَا وَفِيهِ مَذْهَبَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ مَقْتَضَاهَا فِي الْإِثْبَاتِ هَلْ هُوَ الْمَسَاوَةُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ أَوْ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ فَإِنْ قُلْنَا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَلَا يَسْتَوِي لَيْسَ بِعَامٍ بَلْ نَفِي لِبَعْضٍ لِأَنَّ نَقِيضَ الْمَوْجِبَةِ السَّالِبَةُ جَزْئِيَّةٌ وَإِنْ قُلْنَا مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ فَلَا يَسْتَوِي عَامٌ لِأَنَّ نَقِيضَ الْمَوْجِبَةِ الْجَزْئِيَّةِ سَالِبَةٌ كَلِيَّةٌ وَالصَّحِيحُ عِنْدَ أَصْحَابِنَا الْقَائِلِينَ بِأَنَّ الْعُمُومَ لَهُ صِیْغَةٌ أَنْ هَذِهِ أَيْضاً لِلْعُمُومِ وَعَمَّنْ صَحَّحَهُ الْآمِدِيُّ وَابْنُ بَرَهَانَ وَابْنُ الْحَاجِبِ وَتَمَسَّكَ بِهَا جَمَاعَةٌ عَلَى أَنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَقْتُلُ بِالْكَافِرِ لِأَنَّ الْقَصَاصَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْمَسَاوَةِ وَخَالَفَ الْإِمَامُ وَأَتْبَاعُهُ وَمِنْهُمْ الْمَصْنُفُ وَاحْتَجُّوا بِأَنَّ نَفْيَ الْإِسْتِوَاءِ أَعْمُ مِنْ كَوْنِهِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ أَوْ مِنْ بَعْضِهَا بِدَلِيلِ صِحَّةِ تَقْسِيمِهِ إِلَيْهِمَا وَالْأَعْمُ لَا يَسْتَلْزِمُ الْإِخْصَ فَيُثْبِتُ نَفْيَ الْإِسْتِوَاءِ الْمَطْلُوقِ لَا يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْإِسْتِوَاءِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَهَذَا الدَّلِيلُ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْأَعْمَ إِنَّمَا لَا يَدُلُّ عَنِ الْإِخْصِ فِي طَرَفِ الْإِثْبَاتِ أَمَّا فِي طَرَفِ النَفْيِ فَيَدُلُّ لِأَنَّهُ نَفْيُ الْحَقِيقَةِ وَيَلْزِمُ مِنْ انْتِفَاءِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَاهِيَةِ انْتِفَاءُ كُلِّ فَرْدٍ لِأَنَّهُ لَوْ وَجَدَ مِنْهَا فَرْدٌ

التفاوت في التكليف لا يوجب التفاوت في العصمة كما في الفقير الغير المكلف بأداء الزكاة والنفي المكلف به وأما الحربي والمستأن فانما أبيح دمهما لعراض الكفر المحارب لكون الأول حربياً تحقيقاً والثاني كذلك تقديرًا بخلاف الذي (وقوله لا آكل) يعني أن قوله لا يستوى لا يعم بخلاف لا آكل (عام في كل ما كُول) جميع المأكولات (فيحمل على التخصيص) عند الشافعي فلو نوى أكل ما كُول معين صح ولم يحث يأكل غيره (كما لو قيل لا آكل أَكْلا) والجامع سلب حقيقة الاكل التي هي مصرح في الاصل مقدر في الفرع لاشتغال الفعل عليه ولا يخفى جريان هذا الدليل في لا يستوى (وُفِرَقَ أبو حنيفة) بينهما (بأن أَكْلاَ يدل على التوحيد) فهو فرد غير معين في سياق النفي فيعم ويقبل التخصيص بتعيينه وليس في المتنازع فيه ما يدل عليه فلا عموم ولا تخصيص إذ هو فرعه والمصدر الثابت في ضمن الفعل يدل على نفس الماهية دون الأفراد فلا يعم لأن الفعل إنما يدل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان وأما الحث بكل أكل فلا شمله على الماهية لا للعموم (وهو) أي كون أَكْلاَ دالاً على التوحيد (ضعيف فإنه) أي المصدر المذكور هنا (للتوكيد) والتوكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة فلا يدل إلا على الماهية ولذا لا يثنى ولا يجمع (فيستوى فيه الواحد) والتثنية (والجمع) بخلاف

كانت الماهية موجودة ولهذا لو قال مارأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا وأيضاً فلان الأفعال نكرات والنكرة في سياق النفي تعم (قوله بخلاف لا آكل) اعلم انه إذا حلف على الاكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلاً والله لا آكل التمر أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معيناً كقوله والله لا آكل أكلاً فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يحنث بغيره فان لم يتلفظ بالمأكل ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما إذا نوى التمر بقوله والله لا آكل أو ان أكلت فعبدى حرفي تخصيص الحنث به مذهبان منشؤهما أن هذا الكلام هل هو عام أم لا وقد علمت بما ذكرناه أن صورة المسألة المختلف فيها أن يكون فعلاً متعدياً لم يقيد بشيء كما صورته الغزالي في المستصفى وأن يكون واقعاً بعد النفي أو الشرط كما صورته ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى إذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبي حنيفة أنه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لأن التخصيص فرع العموم والثاني وهو مذهب الشافعي أنه عام لأنه نكرة في سياق النفي أو الشرط فيعم ولأن لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل فلو لم يلتفت بالنسبة إلى بعض المأكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم إلا ذلك فإذا ثبت أنه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا آكل أكلاً فان أباحنيفة يسم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا آكل لأن المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقاً منه ومال في المحصول لمقالة أبي حنيفة فقال إن نظره فيه دقيق وفي المنتخب والحاصل أنه الحق وفرق أعنى الإمام بأن لا آكل يتضمن المصدر والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعام وإذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيحنث بالجميع وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على التوحيد أى على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلماذا لا يحنث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لأن هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الأول والثاني ولو سلمنا أن لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقاً وقد انتصر الإمام لأن حنيفة بشيء في غاية الفساد فانه بناء على أن أكلاً ليس بمصدر وأنه للمرة الواحدة وأن لا آكل ليس بعام وأنه إذا لم يكن عاماً لا يقبل التقييد وقد تقدم

ما يكون للنوع والعدد والحق أنه إذا سلبت الماهية لزم سلب كل فرد لزومه عن سلب فرد مبهم وهذا معنى العموم وإن كان ضرورياً على أنه ذكر في الجامع أن نية السفر الخاص في ان خرجت فكذلك يصح ديانته ويوجه بأن ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص وفي بعض النسخ وكذا لا آكل مكان بخلاف لا آكل ووقع بسببه

بطلان الكل وبناء أيضاً على أن تخصيصه ببعض الأزمنة أو الأمكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً فإن المعروف عندنا أنه إذا قال والله لا آكل ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح وقد نص الشافعي على أنه لو قال إن كنت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التسليم شهراً أنه يصح (فروع) حكاهما الإمام أحدهما أن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى: يا أيها النبي، لا يتناول أمته على الصحيح وظاهر كلام الشافعي في البويطي أنه يتناولهم * الثاني أن خطاب المذكور الذي يمتاز عن خطاب الإناث بعلامة المسلمين وفعلوا لا يدخل فيه الإناث على الصحيح ونقله القفال في الإشارة عن الشافعي وكذلك ابن برهان في الوجيز * الثالث لفظ كان لا يقتضي التكرار وقيل يقتضيه * الرابع إذا أمر جمعاً بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا أفاد الاستغراق * الخامس خطاب المشافهة كقوله: يا أيها الناس لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل * السادس إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا باضمار شيء وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منهما لم يجز اضممار جميعهما لأن الاضمار على خلاف الأصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان وقد يكون في الآخرة كرفع التأثيم قال وللخصم أن يقول ليس أحدهما بأولى من الآخر فيضمهما جميعاً السابع قول الصحابي مثلاً نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم لأن الحجة في المحكي لافي الحسكية والمحكي قد يكون خاصاً وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كون الآلف واللام للعهد قال وأما إذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوي قضى بالشفعة لجار لجاناب العموم أرجح واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم ونقل في الأحكام عن الجمهور موافقة الإمام ثم مال إلى أنه يعم * الثامن قال الشافعي رحمه الله ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال بنقل منزلة العموم في المقال مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعة وفارق سائرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معاً أو مرتباً فدل ذلك على أنه لا فرق على خلاف ما يقوله أبو حنيفة قال الإمام وفيه نظر لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال * واعلم أنه قد روى عن الشافعي أيضاً أنه قال حكاية الاحوال إذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافي بينهما بأن قال لاشك أن الاجمال المرجوح لا يؤثر وإنما يؤثر المساوي أو الراجح وحيثئذ فنقول الاحتمال لا يؤثر إن كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام الأول وإن كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني * التاسع مثل يا أيها الناس ويا عبادي يشمل الرسول

وقال الحليمي إن كان معه قل فلا وقيل لا يدخل مطلقا * العاشر المتكلم داخل في عموم متعلقه خطابه عند الاكثرين كقوله تعالى : وهو بكل شيء عليم ، وقولك من أحسن إليك فأكرمه قال ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر * الحادي عشر المدح أو الذم لا يخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح وصححه أيضاً الآمدي وابن الحاجب ونقلوا مقابله عن الشافعي وكذلك ابن برهان أيضاً ومثاله قوله تعالى : وإن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ، والذين يكنزون الذهب والفضة (فرع) قوله تعالى : وخذ من أموالهم صدقة ، ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال نص عليه الشافعي في الرسالة في باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة في جميعها لافي بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفيه ورأيت في البوطي نحوه أيضاً ونقله ابن برهان عن الاكثرين وكذلك الآمدي وابن الحاجب ثم اختار خلافه قال (الفصل الثاني في الخصوص وفيه مسائل * الأولى التخصيص إخراج بعض ما يتناول اللفظ

خبط عظيم في بعض الشروح (الفصل الثاني في الخصوص) أى التخصيص وأحكامه (وفيه مسائل) المسألة (الأولى التخصيص إخراج بعض ما يتناول اللفظ) عنه وهذا تعريف البصري فالإخراج كالجنس وبعض ما يتناوله يخرج النسخ المخرج للكل والمقيد أيضاً لأن المطلق لدلالته على الماهية من حيث هي لا يتناول الأفراد قال الفزري ويخرج عنه ما يخرج غير متناول اللفظ كاستثناء المنقطع أقول الإخراج فرع تناول اللفظ بحيث لا تناول فلا إخراج نعم لو قال في قيد الإخراج إخراج مالا إخراج له لكان وجها وقال المدقق أراد البصري تناول بتقدير عدم المخصص ووجه دفع أن يقال التخصيص يقتضى الخروج فلا يكون اللفظ متناولا للقدر الخارج وإلا لما كان خارجا ولا حاجة إليه لأن تناول بحسب الوضع وهو ثابت مع التخصيص إذ هو لا يقتضى إلا كون بعض آحاد المدلول غير مراد وهو لا ينافي تناول بالوضع ولذا قيل التخصيص تناول اللفظ شيئا مع عدم إرادة البعض ثم لا يخفى أن الحد المذكور غير مختص بتخصص العام المحدود بل بعدم تخصيص العام بمعنى اللفظ المنتظم في الجملة للمسميات بل تخصيص غير العام كقصر العد على البعض بالاستثناء وأن تخصيص المفهوم وغيره مما هو ليس بلفظ خارج عنه والتحقيق أن التخصيص بالنسبة إلى العموم فعنه ما يقابل العموم بأى معنى كان فهو عند القائلين بتخصيصهما بالالفاظ عبارة عن قصر اللفظ العام مستغرقا أو منتظما في الجملة كما هو المختلف على بعض آحاده سواء كان بعقل أو لفظ غير مستقل موصول أو مفصول عند القائلين بالاستغراق وبعقل أو لفظ موصول مستقل عند القائلين بالانتظام وعن قصر اللفظ العام المتعدد آحاده محصورة أولا

والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون للبعض والنسخ قد يكون عن الكل
والمخصص المخرج عنه

عند البعض وأما عند من أجرى العموم في الألفاظ والمعاني بأن قال هو شمول أمر المتعدد
أو خصه بالمعاني فقال هو شمول المفهوم لافراده أو تعلق معنى بأمر متعددة أو تحقق معنى
في عدة من الأمور فالتخصيص إنما يقابل كلا من هذه المعاني في تقليل شمول العام وبعض
شموله فتفسير المصنف إياه بناء على اختصاص العموم بالألفاظ وعدم التقييد بما ذكرنا
من القيود ليشمل المذاهب الثلاثة وأجرائه التخصيص في المفهوم والمعنى أما بأن يراد اللغوى
أو يكون على مذهب من لا يقصر العموم على اللفظ والحد الشامل له على جميع المذاهب
أنه تعريف أن العموم للخصوص ونوقض بأنه تعريف التخصيص بالخصوص وهو تعريف
الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء فإن من عرف الأول عرف الثاني وبالعكس وأجيب
بأن المراد بالأول الإصطلاحى وبالثاني اللغوى فلا تساوى في الجلاء والخفاء إذ اللغوى قد
عرف والإصطلاحى بعد لم يعرف (والفرق بينه) أى التخصيص (وبين النسخ أنه)
أى التخصيص (يكون للبعض) أى لاخراج بعض الآحاد فقط (والنسخ قد يكون عن
الكل) وفى بعض النسخ عن الكل أى لاخراج الكل وإزالة الحكم عنه وقد يكون البعض
وهذا يشعر بأن التخصيص أخص اللهم إلا إذا ثبت التباين بينهما بمعنى آخر كالوصل والفصل
والاستقلال وعدمه وقال الإمام في المحصول التخصيص جنس تحته أنواع كالاستثناء والنسخ
وغيرهما فعلى هذا كل نسخ تخصيص فعلى كلا التقديرين الفرق بينهما بالعموم والخصوص
لكن النسخ أعم على الأول والتخصيص على الثانى ثم فرق الإمام بين الاستثناء والنسخ
بأن التخصيص لإزالة فان كانت عن الكل فنسخ وعن البعض استثناء وهو منقوض
باستثناء الكل عن الكل فإنه ليس بنسخ لأنه غير جائز وغير مترسخ والنسخ جائز ومترسخ
وبالتخصيص بغير الاستثناء كالصفة وغيرها والنسخ عن البعض كنسخ جلد المحسن عن آية
الزنا لأن شيئا منها ليس باستثناء على أن التخصيص فى الحقيقة بيان لإزالة إلا ظاهرا
(والمخصص) بصيغة المفعول هو البعض (المخرج عنه) أى عن لفظ يتناوله وغيره
كذا ذكر الفرى ويحتمل أن يكون الضمير فى عنه راجعا إلى الموصول ويكون المخصص
بصيغة المفعول هو العام لا البعض المخرج فالمعنى المخصص هو الذى أخرج عنه أى
البعض والجار بردى جزم بأن المراد هذا دون الأول لأنه يمتنع صدق المشتق بدون
المشتق منه وما ثبت له التخصيص هو اللفظ العام ليس إلا أقول ثبوت التخصيص
للعام بمعنى كونه مخصصا عنه لا يناقى ثبوته للبعض المخرج بمعنى كونه مخصصا أى

والمُخصَّص المخرُج وهو إرادة اللفظ ويُقال للدَّالِّ عليها مجاز الثانية القابلُ
للتَّخصيص حكمٌ ثبتَ لمتعدِّد لفظاً كقوله تعالى: «اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»
أو معنًى وهو ثلاثة: الأول العلة وجوز تخصيصها كما في العرايا الثانية:
مفهوم الموافقة فيُخصَّصُ بشرط بقاء الملتفوطِ

مخرجا ولاخفاء أن هذا أليق بعبارة المصنف سياقاً وسباقاً (والمخصص) بصيغة الفاعل
هو الشيء (المخرج) عن اللفظ بعض ما يتناولوه (وهو) أى المخصص وهو المخرج
في الحقيقة (إرادة اللفظ ويقال للدال) أى اللفظ الدال (عليها) أى تلك الإرادة أى
يستعمل لفظ المخصص أو المخرج فيه أو يطلق عليه (مجازاً) إطلاقاً لاسم المتعلق على
المتعلق المسألة (الثانية) فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز . الحكم الثابت لواحد فقط لا يقبل
التخصص لأنه يبين أن الحكم المتعلق بالمتعدد غير ثابت للبعض فاذن (القابل للتخصيص
حكم ثبت لمتعدد) اما (لفظاً) أى لمتعدد دل عليه اللفظ بمنطوقه (كقوله تعالى : اقتلوا
المشركين) فانه خص منه أهل الذمة وأماهم (أو) حكم ثبت لمتعدد (معنى) وهو ما لا
يكون اللفظ دالاً عليه بالمنطوق بل أمور يتعلق بها معنى (وهو ثلاثة الأول العلة) الشرعية فانها
ليست بلفظ عام دال على الكثرة بل العقل يعجم وجود المعلوم في صور وجودها (وجوز
تخصيصها) في بعض الصور كتخصيص عليه الطعم بحرمة الربا في البعض (كما في العرايا) وهو
بيع الرطب بالتمر من عراه عن ذلك أى أفرد عنه سمي هذا العقد بذلك لأن هذا المقدار أفرد
من جملة النخيل ليؤكل رطباً وقد خص جواز بيع العرايا فيما دون النصاب عن حلة الربا
وهو الطعم لما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام رخص في العرايا السوق والوسقين والثلاثة
والأربعة وجواز البيع بهذا الوجه وإن خالف القياس إلا أنه جوز للحاجة فيستقدر بقدرها
وهي ما بينه في القليل دون الكثير وعند البعض لا يجوز تخصيص العلة إذ معنى التخصيص على ما قالوا
وجود العلة مع تخلف الحكم عنها في بعض الصور ولاخفاء أن عند التخلف لا تبقى العلة حلة فلا تخصيص
إذ العلة ما ثبت به الحكم لو ما وأحق أن النزاع لفظي إذ لو جعل ارتفاع المانع حارجاً عن العلة
جاز تحققها مع ثبوت المانع ويتخلف الحكم عن العلة حينئذ وهو معنى تخصيصها ولو جعل
داخلاً في العلة لم تتحقق العلة مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص (الثاني مفهوم الموافقة) فانه
ليس لفظاً دالاً على المتعدد لكن اللفظ المثبت للحكم بمنطوقه ثبت بمفهومه حكماً عاماً للأفراد
(فيخصص) المفهوم بمعنى أن لا يثبت الحكم الثابت به المتناول للأفراد في بعضها لدليل أرجح
(بشرط بقاء) حكم (الملتفوط) مثل إقوله تعالى : ولا تقل لها أف ، فانه يدل بمفهومه ويسمى

مثل جواز حبس الوالد لحق الولد الثالث : مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء قلنتين بالراكذ قيل يؤهم البداء أو الكذب قلنا يندفع بالمخصص (أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص والمخصص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلاثة وكذلك أحكام المخصص بفتح الصاد وآخر أحكام المخصص بكسرهما إلى الفصل الثالث فأما التخصيص فقال أبو الحسين أنه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه أبدل الخطاب باللفظ فقوله إخراج أى عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لا عن الحكم نفسه ولا عن الإرادة نفسها فان ذلك الفرد ما يدخل فيها حتى يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء من العدد فسيأتى أنه من التخصيصات وكذا بدل البعض كما

القياس الأولى على حكم عام وهو حرمة سائر أنواع الأذى فيتخصص عنه البعض بشرط بقاء حرمة التأفيف عند عدم مرخص شرعى أو حرمة الإيذاء عند عدمه وإلى الأول مال الجار بردى وإلى الثانى الفئرى (مثل جواز حبس الوالد لحق الولد) إذا امتنع عنه وجرازا يذاته بالفجور وضربه بالارتداد فان كلا منها يخص بعض أنواع الإيذاء عن مجموعها الذى يعنه حكم الحرمة وأما إذا نافي التخصيص حكم الملفوظ فلا يجوز مثل أن يخص عن حكم الحرمة تأفيف الوالد أو ضربه بتجوزها بلا مرخص شرعى (الثالث مفهوم المخالفة) فان حكم المنطوق وإن كان خاصا لكن يستنبط بالمفهوم حكم عام وهو انتفاء حكم المنطوق فى جميع الصور المسكوت عنها ويجوز أن يقوم دليل أقوى على ثبوت حكم المنطوق فى بعضها (فيخصص) حيثئذ المفهوم بأن لا يثبت الانتفاء الثابت به فى البعض (بدليل راجح) على المفهوم (كتخصيص مفهوم) قوله صلى الله عليه وسلم (إذا بلغ الماء قلنتين) لم يحتمل خبثا وهو أن مادونهما جاريا أولا يحتمله (بالراكذ) إذ الجارى وإن كان دونهما لا ينجس فى أحد . قول الشافعى الأول إلا بالتغير وهو مختار المصنف هنا وفى الغاية القصوى لقوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أولونه أو ريحه فى بئر بضاعة وكانت تجرى فى البساتين والخبر الثانى لكونه دالا بمنطوقه رجح على الأول الدال بالمفهوم ولا ينعقل هكذا الماء الجارى لا ينجس إلا بالتغير وهو لكونه خاصا راجح على الأول العام على ما عليه الشافعية فان (قيل) التخصيص فى كلام الشارع ممتنع لانه فى الظنى (يوم البداء) فى الخبرى (أو الكذب قلنا يندفع) الوهم (بالمخصص) أى ورود المخصص المبين للبراد دال على عدم إرادة القدر المخصوص ابتداء أو أيضاً معارض بكثرة وقوعه مثل الله خالق كل شىء وأوتيت من كل شىء حتى

صرح به ابن الحاجب نحو أكرم الناس قريناً ولك أن تقول يدخل في هذا إخراج بعض العام بعد العمل به وسيأتي أنه نسخ لا تخصيص حيث قال خصنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وأيضاً فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سيأتي بعد هذه المسألة ولما كان النسخ شبيهاً بالتخصيص لكونه مخرجاً لبعض الأزمان فرق بينهما بأن التخصيص إخراج لبعض البعض والنسخ إخراج عن الكل وفيه نظراً تقدم من أن إخراج البعض بعد العمل فنسخ لا تخصيص لا جرم أن في بعض النسخ والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا إيراد والمخصص بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على ما زعمه بعضهم فإن المخصص هو الذي تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام ويقال عام مخصص ومخصوص والمخصص بكسر ما هو المخرج بكسر الراء والمخرج حقيقة هو إرادة المتكلم لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً أو عاماً لم يرجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة (قوله ويقال) أي ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الإرادة مجازاً والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء أي للشيء الدال على الإرادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسيماً تسمية للدليل باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص أي الشخص الدال على الإرادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للعمل باسم الحال والثاني هو الذي ذكره الامام لا غير فإنه قال ويقال بالمجاز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة على كون العام مخصوصاً في ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان الاعتقاد حقاً أو باطلاً وأما صاحب الحاصل فإنه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك الإرادة وهذا مخالف للجميع * المسألة الثانية الشيء القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لأمر متعدد لأن التخصيص إخراج البعض والأمر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم إن المتعدد قد يكون تعدده من جهة اللفظ كقوله تعالى : واقتلوا المشركين ، فإنه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم وقد يكون من جهة المعنى أي الاستنباط وهو ثلاثة * الأول العلة وقد جوز تخصيصها أي جوزها بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين كما قاله في المحصول في الكلام على الاستحسان وإنما عبر بهذه العبارة لأن المسألة فيها مذاهب تأتي في القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا فإن الشارع نهي عن بيع الرطب بالتمر وعمله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة في العرايا وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع قد جوز * الثاني مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى : ولا تقل لها

حار كالمثل قولهم مامن عام إلا وقد خص منه إلا نحو قوله : والله بكل شيء عليم ،

أف، فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأليف والمفهوم على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى
 وخص منه الحبس في حق دين الولد فانه جائز على ماصححه الغزالي وطائفة منهم المصنف في
 الغاية القصوى فأما إذا أخرج الملقوظ به وهو التأليف في مثالنا فانه لا يكون تخصيصاً بل نسخاً
 للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه
 هنا بأن إخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ قلنا إن
 كان الإخراج بالمعارض راجح كردة الأب المقتضية لقتله ومطله المقتضى لحبسه كان تخصيصاً
 لا نسخاً للمنطوق لانه لا ينافي ما دل عليه من الحرمة وهذا هو المراد هنا وإن لم يكن بل أورد
 ابتداء كان نسخاً له لمناقبه إياه وهذا هو المراد هناك الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه
 بدليل راجح على المفهوم لانه إن كان مساوياً كان ترجيحاً من غير مرجح وإن كان مرجحاً
 كان العمل به ممتنعاً هذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمله الامام وهو الصواب
 لأن المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتى أن فيه جمعاً بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة
 والسلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً فان مفهومه يدل على أنه يحمل الخبث فاذا لم يبلغ
 قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجارى فان القول القديم أنه لا ينجس إلا بالتغير واختاره
 للغزالي وجماعة ومنهم المصنف في الغاية القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً
 لا ينجسه شيء الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التجسس والمنطوق أرجح من المفهوم (قوله
 قيل يوم البداء) اعلم أن من الناس من قال إن التخصيص لا يجوز لانه إن كان في الأوامر
 فانه يوم البداء وإن كان في الإخبار فانه يوم الكذب وهما محالان على الله تعالى وإليه المآل
 لا يجوز والبداء بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد خفتها قال الجوهري وبداله في هذا
 الأمر بداء بمدود أى نشأ له فيه رأى والجواب أنه يندفع بالمخصص أى بالازادة أو بالدليل
 الدال على الإرادة وذلك لأننا إذا علمنا أن اللفظ في الأصل يحمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه
 مبين للرداد وإنما يلزم البداء أو الكذب أن لو كان المخرج مراداً وكلام الامام وأتباعه وابن
 الحاجب يقتضى أن الخلاف في الأمر والخبر وليس كذلك بل في الخبر خاصة كما صرح به
 الآمدى وهو مقتضى كلام أنى الحسين في المعتمد والشيخ أنى استحق في شرح اللع وغيرهم
 قال * (الثالثة يجوز التخصيص ما بقی غیر محصوراً لسماجة) «أكلت كل رمان»

المسألة (الثالثة) لا يجوز التخصيص بحيث لا يبقى فرد والا لكان نسخاً لا تخصيصاً فلا
 بد لجوازه من غاية فذهب البصرى والإمام إلى أنه (يجوز التخصيص ما بقى) من آحاد
 العام عدد (غير محصور) لانه لو لم يقف إلى هذا الحد بل جاز إلى بقاء واحد
 فقط لم يوافق اللغة لأنها لا تستحسن ذلك (لسماجة أكلت كل رمان) أى قباحتها لغة

وَلَمْ يَأْكُلْ غَيْرَ وَاحِدَةٍ وَجَوَزَ الْقَفَالَ إِلَى 'أَقْلَ' الْمَرَاتِبِ فَيَجُوزُ فِي الْجَمْعِ مَا بَقِيَ ثَلَاثَةٌ فَإِنَّهُ الْأَقْلُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ بِدَلِيلِ تَفَاوُتِ الضَّمَائِرِ وَتَفْصِيلِ أَهْلِ اللُّغَةِ وَائْتِنَانِ عِنْدَ الْقَاضِي وَالْأَسْتَاذِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ»، فَقِيلَ أَضَافَ إِلَى 'الْمَعْمُولِينَ'.

إذا كان ثمة ألف رمانة مثلاً (ولم يأكل غير واحدة) ولذا يعاب بذلك وكذا إلى بقاء ثلاثة أو أربعة أو نحوهما من العدد المحصور في المثال المذكور لشمول الاستقباح الكل والتصوير في الواحد لكونه أَدْخِلَ في الاستقباح قال الفري إن أراد بغير المحصور الغير المتأهلي فباطل وإن أراد عدم العلم بقدرها فلو بقي كثرة معلومة القدر كأربعمائة في هذا المثال وجب أن لا يصح التخصيص وهو باطل أقول يجوز أن يراد جمع يقرب من مدلول العام كما هو مذهب الأكثر في الجمع أو ذلك المجموع اليسير وما يتعسر عددها في الجمل الغفير كما في هذا المثال (وجوز القفال إلى أقل المراتب) أي أقل مراتب ما يصح إطلاق اللفظ عليه حقيقة (فيجوز) التخصيص (في الجمع ما بقي) أقل مراتب الجمع وهو (ثلاثة فإنه الأقل) أي أقل الجمع (عند الشافعي وأبي حنيفة) رَحِمَهُمَا اللهُ لا ائتمان وهو مذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة (بدليل تفاوت الضمائر) حيث قالوا في التثنية فعلاً وفي الجمع فعلوا فدل على تغيرها لغة وأن صيغة الجمع غير موضوعة للمثنى (و) بدليل (تفصيل أهل اللغة) فانهم يقولون الاسم إما مفرداً أو مثنى أو مجروح ويذكرون لكل منهما تعريفاً على حدة وأحكاماً تختص به كالنعت وغيره ، فيقال رجال ثلاثة ورجلان ائتمان إلى غير ذلك (وائتمان) عطف على ثلاثة ، أي يجوز القفال تخصيص الجمع ما بقي ثلاثة على قياس الرأي المذكور ، وائتمان (عند القاضي والأستاذ) أي على قياس قولهما في أقل الجمع ، وهو قول جمع من الصحابة والتابعين . إذ لو لم يكن الائتمان جمعاً لتفاوتنا ألبتة بحسب الضمير واللازم باطل (بدليل قوله تعالى : « وكنّا لحكمهم شاهدين ») في اثنين دل عليه قوله تعالى : « وداود وسليمان إذ يحاكمان في الحرث » (فقيل) في الجواب المصدر يجوز أن يضاف إلى الفاعل وإلى المفعول وإليهما معاً فجاء عود ضمير الجمع إلى سليمان وداود والقوم المحكوم عليهم لا إلى المثنى بناء على أنه (أضاف) المصدر وهو الحكم (إلى المعمولين) وهم الحاكان والمتحاكان وفيه نظر إذ لا نسلم جواز الإضافة إليهما معاً كيف يلزم منه عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة والجاز لأن الفعل إما مشترك بين الفاعلية والمفعولية أو حقيقة في الأول مجاز في الثاني لعدم

وقوله تعالى : « فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا » ، فَعِيلَ الْمُرَادُ بِهِ الْمَيُولُ وقوله عليه
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : الْإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ فَقِيلَ أَرَادَ جَوَازَ السَّفَرِ

القدر المشترك بين التأثير والتأثر فان قلت قد أضيف اليهما معاً في مثل عجبت مضاربة القوم
قلنا : لم لا يجوز أن يكون باعتبار الفاعلية فقط أو المفعولية لتشاركهم في الأمرين والجواب
النزام عموم المجاز بمعنى الحكم المتعلق بهم في الجملة جمعاً بين الأدلة (و) أيضاً لو لم يكن
جمعاً لما أطلق عليه وللإلزام باطل بدليل (قوله تعالى) لعائشة وحفصة رضى الله عنهما
ان تتوبا إلى الله (فقد صغت قلوبكما) اطلق صيغة الجمع على القليين إذ ما جعل الله لأحد
أزيد من قلب في جوفه والأصل في الإطلاق الحقيقة (فقيل) في الجواب (المراد به) أى بلفظ
القلوب (الميول) والدواعى المختلفة يقال لمن تردد قلبه إلى جهتين انه ذو قلبين وهذا وإن
كان مجازاً أيسار إليه توفيقاً قال الإمام وليس المراد نفس القلب الذى هو جارحة لأنها لا توصف
بالصغر قال الفهرى : وفيه نظر فإن الميول لا توصف بالصغر الذى هو الميل لا يقال مال إلى
فلان ميلاً والقلب يوصف به كما قال الحماسى : « صفا قلبي ومال اليك ميلاً » أقول : يجوز
ذلك للبالغة كما في جهد جاهد وجد جده والقلب في قول الحماسى للنفس وقد يحجب بأن إطلاق
الجمع على الاثنين في أمثال هذا مجاز إطلاقاً لاسم الكل على البعض أو يشبه الواحد بالكثير
في العظم والخطر وإنما كثر مثل هذا المجاز أعنى ذكر العضو الذى لا يكون لواحد إلا واحداً
بلفظ الجمع إذا أضيف إلى اثنين نحو قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما احترازاً عن استئصال الجمع
بين الثنيتين مع وضوح المراد (و) أيضاً لو لم يكن الاثنان جمعاً لما حمل الجمع عليه والإلزام
باطل بدليل (قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل) في الجواب (أراد به
جواز السفر) الاثنين ورفع ما كان منهياً في بدء الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين حيث
قال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فالمعنى أن لكل اثنين حكم الجمع
في جواز السفر ، ويجوز أن يراد أنهما كذلك في الموازيت استحقاقاً وحجباً أو في حكم
الاصطفاة خلف الإمام وتقدمه عليهما يؤيده أنه بعث لبيان الأحكام لانعريف اللغة على
أن النزاع ليس في جمع وما يشق منه لأنه ضم شيء إلى آخر وهو حاصِل في اثنين بل النزاع
في صيغ الجمع وضماؤه اليه أشار المدقق وإنما يصدر الاجوبة بقلنا كما هو دأبه بل ذكر
لفظ قيل لعدم خلوها عن تمحل ونقل العلامة عن الفتوحات المسكية للشيوخ العارف العربى
محمى الدين قدس الله سره أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الوقائع فسأله عن
أقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق إلى أنه ثلاثة وفريق إلى أنه اثنان فما الحق فقال عليه

حرفي غيره إلى الواحد وقوم^١ إلى الواحد مطلقاً) أقول اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقاءه بعض التخصيص فذهب أبو الحسين إلى أنه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعاً كالرجال أو غير جمع كمن وما إلا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيماً له وإعلاماً بأنه يجري مجرى الكثير كقوله تعالى : «فقد رنا نفعم القادرون» وهذا المذهب ، نقله الآمدي وابن الحاجب عن الأكثرين ، واختاره الإمام وأتباعه ، واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من الصنف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال : ما بقى غير محصور أى ما بقى من المخرج عنه عدد غير محصور ، وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فإن كان محصوراً فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان في البيت ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك مستهجناً في اللغة سمجاً أى قبيحاً قال الجوهري سمج الشيء بالضم سماجة أى قبح فهو سمج باسكان الميم كصعب فهو صعب وبكسرهما كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة إلا تسعة كما سيأتى والاستثناء عنده من الخصصات المنصلة فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وإيضاً فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لأنه إنما ينفي الواحد فقط والمذهب الثاني وهو رأى القفال الشاشي ، أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهي إلى أقل المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة ، وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه إلى ثلاثة لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفي غير الجمع كمن ومال وإلى الواحد لأنه أقل مراتبه نحو من يكرم^٢ أى يكرمه ويريد به شخصاً واحداً وقد استطراد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهي الكلام على أقل الجمع وقد ذكرها

الصلاة والسلام أخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي أن يفصل ويقال الجمع إما جمع فرد أو جمع زوج فأقل مراتب الأول ثلاثة وأقل مراتب الثاني اثنان واستدل أيضاً على أن أقل الجمع اثنان بقوله فإن كان له أخوة فلازمه السدس والمراد اثنان فما فوقهما والجواب أن المراد أن حكمهما حكم الجمع في المواريث كما مر ، وقد يستدل من جواز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة بما ذكر في كونهما أقل الجمع والجواب أنه لا تلازم بين الجمع والعام لجواز كون الجمع نكرة وجواز كون العام غير جمع فالمثبت لاحدهما لا يكون مثبتاً للآخر كذا ذكر المحقق (و) يجوز التخصيص (في غيره) أى غير الجمع نحو من وما والمفرد المحلى بلام الجنس وأين ومتى (إلى الواحد) لأنه أقل ما يصدق عليه اللفظ لا أقل مراتب العدد حتى يحتاج إلى الاعتذار بأن الواحد عدد عند الأصوليين خلافاً للحساب (وقوم) جوزوا التخصيص (إلى الواحد مطلقاً) سواء

في الحصول في أثناء العموم * والمذهب الثالث أنه يجوز التخصيص إلى الواحد مطلقاً أي سواء كان جمعاً أم لا كقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ، والقائل فميم بن مسعود الأشجعي هكذا قال الآمدى وابن الحاجب وغيرها لكن رأيت في الرسالة للشافعي أن القائل هم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدى في المسألة واختار ابن الحاجب تفصيلاً لا يعرف غيره فقال التخصيص إن كان بالمتصل نظرت فإن كان بالاستثناء نحو أكرم الناس إلا الجاهل أو بالبدل نحو أكرم الناس العالم فيجوز إلى الواحد وإن كان بالصفة نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم الناس إن كانوا عالمين فيجوز إلى اثنين وإن كان التخصيص بالمنفصل فإن كان في العام المحصور القليل فيجوز إلى اثنين كما تقول قتل كل زنديق وكانوا ثلاثة ، وقد قتل اثنين ، وإن كان غير محصور مثل قتل كل من في المدينة أو محصوراً كثيراً مثل أكلت كل رمانة وقد كان ألفاً فيجوز إذا كان الباقي قريباً من مدلول العام (قوله : فانه الأقل) هذه هي المسألة التي ذكرها استطراداً فنعود إلى شرحها فنقول ذهب للشافعي وأبو حنيفة رضى الله عنهما ، إلى أن أقل الجمع ثلاثة فإن أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازاً واختاره الإمام والمصنف ، وقال للقاضي والاستاذ أقله اثنان واختار ابن الحاجب في المختصر الكبير الأول وأما في المختصر الصغير فكلامه أولاً لا يقتضى اختيار الثانى ، وفي الاستدلال يقتضى الأول وهذان المذهبان حكاهما المصنف وقيل ينطلق أيضاً على الواحد حقيقة ، وقيل لا ينطلق على الاثنين لاحقيقة ، ولا مجازاً حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدى في المسألة واستدل المصنف بوجهين : أحدهما : أن الضمائر متفارة أى متخالفة لأن ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى ألف وضمير الجمع واو نحو افعل وافعلوا وحيثئذ فنقول اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقةهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضاً فلا نه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك الثانى أن أهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا : الاسم قد يكون مفرداً وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعاً وبين صفتيهما أيضاً فقالوا رجلان عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة * واعلم أن القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة أن الجمع أعم من المثنى لأن كل مثنى جمع ولا ينعكس ولا شك أن حقيقة الأعم غير حقيقة الأخص فإن حقيقة الحيوان غير حقيقة الإنسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثانى ، وعن التقرير الأول من الدليل الأول وأما على التقرير الثانى فيؤخذ منه أيضاً لأننا نقول لما كان مغايراً جعلوا السكـل واحد منهما شيئاً يميزه (قوله بدليل قوله تعالى) شرع في أدلة الخصم القائل بأن أقله اثنان وهى ثلاثة . الأول قوله تعالى « وادود سليمان إذ يحكى في الحرث — إلى قوله : لحكمهم » فلم يكن أقل الجمع اثنين لوجب أن

يقال لحكمهما وجوابه أن الحكم مصدر ، والمصدر يصح إضافته إلى معموليه أى الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا ، وحيث أن فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجاب الإمام وهو جواب عجيب فإن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل ولا يجوز أن يضاف إليهما معاً سمعت شيخنا أبا حيان يقول : سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول في هذا الجواب أنه كلام من لم يعرف شيئاً من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاحتراض أيضاً وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية إلى معنى الأمر والمصنف كأنه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الأجوبة فعزاها إلى غيره فإنه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته * الثاني قوله تعالى : وإن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما ، أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما ، وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع في الجانب الأيسر ويجازاً على الميل الموجود فيه كقولهم مالى إلى هذا قلب من باب إطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصغر حقيقة * وأعلم أن هذا الدليل خارج عن محل النزاع فإن القاعدة النحوية أنك إذا أضفت الشئين إلى ما يتضمنها نحو قطعت رموس الكبشين يجوز فيه ثلاثة أوجه الافزاد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف فيما عداه ، وقد نبه عليه ابن الحاجب في المختصر الكبير * الثالث قوله صلى الله عليه وسلم : الإثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن أبى موسى الأشعرى والدارقطنى عن عمرو بن شعيب وأجاب في المحصول بأنه محمول على إهرارك فضيلة الجماعة لأنه عليه الصلاة والسلام بعث إيمان الشرعيات لالبيان اللغة ثم قال وقيل إنه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر إلا في جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقها جماعة في جواز السفر ، واقتصر المصنف على الثاني ، وهو ضعيف لأن السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنتين بل الجواب أن هذا استدلال على غير محل النزاع لأن الخلاف ليس في لفظ الجمع ولا في لفظ الجماعة كما سيأتى عقبه (فائدة) محل الخلاف مشكل لأنه لا جائز أن يكون في صيغة الجمع التى هى الجيم والميم والعين فإنه لا خلاف فيها كما قاله الآمدى وابن الحاجب في المختصر

كان العام جمعاً أو غيره لا استواء مراتب العدد في الاندراج تحت العام واستعمال الترجيح بالمرجح وتيقن الأقل ولأن الناس الأول في قوله تعالى : الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ، أريد به نعيم من مسعود وحده والجواب عن الأول منع الاستواء لقيام الدليل على وجوب بقاء قدر يستهجن الكلام فيما دونه كما مر وعن الثاني بأن الناس الأول معهود لا عام بخصوص لأن إطلاق المعرفة بلام العهد على موجود خارجي هو لإرادة أحد محتملات اللفظ بقرينة

الكبير قال : وإنما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم وأما الجمع نفسه فهو ضم شيء إلى شيء وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ولأنه لو كان كذلك لما أمكن إثبات الحكم لغيرها من الصيغ ، وقد اتفقوا على ذلك ولا جاز أن يكون محل الخلاف صيغ الجمع لأنها إن اقترنت بالالف واللام أو بالإضافة كانت للعموم كما تقدم وإن لم تقترن به فإن كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النحاة وإن استعملت في الأقل كانت مجازاً فلم يبق إلا جموع القلة وهي خمسة أشياء أربعة منها من جموع التكسير يجمعها قول الشارع : بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعله يعرف الأدنى من العدد

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكراً كسليمان أو مؤنثاً كسليات فإن كانت أفعى جموع القلة هي محل الخلاف فالأمر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجاله مع أنه من جموع الكثرة هكذا صرح به الإمام في الحصول في السلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا وكذلك الأمدى وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما في قوله وفي غيره إلى الواحد أي في غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرحه ما بعده قال (الرابعة — العام المخصص مجاز وإلا لزم الاشتراك) وقال بعض الفقهاء إنه حقيقة

العادة وغيرها لأن اللام تكون لعدة أنواع من التعريفات كما مر ومثله لا يكون تخصيص العموم ثم المختار على ما ذكر المحقق أنه إن كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز إلى واحد نحو عشرة إلا تسعة واشترت العشرة أحدها وإلا فإن كان يمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى الاثنين نحو أكرم الناس العلماء وإن كانوا علماء وإن كان ينفصل فإن كان في محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول : قتل كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة ، وقد قتلت الاثنين وإن كان غير محصور في عدد كثير . فلا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل دارى فأكرمه ويفر بزيد وعمر ويكر . والدليل عليه أنه لو قال قتل كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عد لاغياً مخطئاً وكذا لو قال أكلت كل رمان في البستان ولم يأكل إلا ثلاثة ، وكذا لو قال كل من دخل دارى فهو حر أو كل من أكل فأكرمه وفسره بالثلاثة زيد وعمر وبكر ، المسألة (الرابعة : العام المخصص مجاز) في القدر الباقي مطلقاً سواء خص بمتهم أو منفصل لأن العام حقيقة في الاستغراق دون الباقي (وإلا لزم الاشتراك) فيكون مجازاً فيه لأنه خير منه (وقال بعض الفقهاء) من الخابطة (إنه) أي العام المخصص (حقيقة) في الباقي مطلقاً لسبقه إلى الفهم بعد التخصيص وهو آية الحقيقة ولأن اللفظ كان متناولاً له قبل التخصيص وبعد التخصيص تناول باقي فيكون حقيقة فيه . الجواب عن الأول إن سبق الباقي بأنه المراد فقط إنما هو بقرينة المخصص لا بالوضع وعن الثاني بأن تناول له قبل

وفرق الإمام بين المخصص المتصل والمنفصل لأن المقيّد بالصفة لم يتناول غيراً قلنا المركّب لم يوضع والمفرد متناول (أقول اختلفوا في العام إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب حكاهما الآمدى وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن الحاجب أنه مجاز مطلقاً لأنه قد تقدم أنه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض أيضاً لكان مشتركاً والمجاز خير من الاشتراك والثاني أنه حقيقة مطلقاً ونقله إمام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لأن تناوله الباقي قبل التخصيص كان حقيقة وذلك تناول باقي والجواب أنه إنما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الأفراد لأعليه وحده والثالث قاله الإمام تبعاً لابي الحسين البصري أن خص بمنصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطاً أو استثناء أو غاية نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا أو أكرمهم الا زيدا أو أكرمهم إلى المساء * وان خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازاً كالنهي عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين فإن قلنا أنه مجاز في الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان (قوله لأن المقيّد بالصفة) هذا دليل الإمام ويمكن تقريره على وجهين أحدهما أن العام المقيّد بالصفة مثلاً لم يتناول غير الموصوف إذ لو تناوله لضاغت فائدة الصفة وإذا كان متناولاً له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل متصل فإن لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغة مع أنه لم يستعمل فيه فيكون مجازاً وإلزام الاشتراك كما تقدم وهذا التتمير ذكره في الحاصل وهو الذي يظهر من كلام المصنف

التخصيص كان لكونه جزء المراد وبعده من حيث أنه كل للقرينة فهو فيه مجاز قطعاً (و فرق الإمام بين المخصص المتصل والمنفصل) أى وبين المخصص به وعندما بالمنفصل عقلاً أو غيره مجازاً في الباقي وما بالمتصل الغير المستقل كالصفة حقيقة فيه (لأن المقيّد بالصفة) ونحوها (لم يتناول غيراً) مثل أكرم بنى تميم الطوال فإن العام لا يحتمل سواهم بخلاف المقيّد بالقرينة المنفصلة فإنه تناول للأفراد المخصصة إطلاقاً فاستعماله بعد خروجها استعمال في الجزء ولم يتعرض المصنف أن مذهبه في المتصل الغير المستقل غير الصفة ماذا والظاهر أن مذهبه كمذهب البصري كما سبق (قلنا) إن أردتم أنه يتناول الأفراد الخاصة فقط بضميمة المخصص فسلم ويمكن ذلك بحسب التركيب و (المركب لم يوضع) فلا يكون حقيقة وإن أردتم ذلك بحسب الأفراد فلا نسلم ذلك كيف (والمفرد متناول) لجميع الأفراد وضماً وإن خص البعض بالمخصص وفيه نظر إذ المركب موضوع بمعنى أن أجزائه موضوعه لأجزاء المعنى بحيث يطابق المجموع المهم إلا أن يقال المراد الشخصى المخصص بالمفردات ثم ههنا مذاهب أخر فقال أبو بكر الرازى حقيقة أن كان الباقي كثرة يعسر العلم

والتعبير بالصفة للتمثيل لا للتقييد . التقرير الثاني وهو ما ذكره في الحصول أن لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلاً اليه ليس هو المفيد لذلك البعض المنطوق به لأن الرجال وحده من قولنا الرجال العلماء لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئاً وإذا لم يكن مفيداً لذلك البعض . استحال أن يقال أنه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وإفادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بأن البعض الموصوف لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيد وكلام الإمام محتمل للامرين أما الأول فواضح وأما الثاني فيسكون المراد بقوله لأن المفيد بالصفة هو أن المجموع من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلاً غير موضوع للباقي لأن المركبات ليست بموضوعة على المشهور وحيث فلا يكون حقيقة فيه لأن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق إلا المفردات ولا شك أن المفرد الذي هو العام متناول في اللغة لكل فرد وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً وقد تقدم أن هذا الجواب يعكس على ما ذكره في مجاز التركيب فالأولى في الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لا في المجموع من المخصص والمخصص أيضاً لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً لأن التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا شك أن هذه الأشياء من المخصصات عنده والتحقيق أن اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في إخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف قال (الخامسة — المخصص

بقدرها وإلا فجاز وقال البصري حقيقة أن كان بغاية أو صفة أو استثناء أو شرط . مجاز أن كان بمستقبل من عقل أو سمع وقال القاضي أن كان بشرط أو استثناء فقط وقال عبد الجبار حقيقة أن كان بشرط أو صفة فقط وقيل حقيقة أن كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال إمام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاختصار عليه ومختار صدر الشريعة أنه أن كان بغير مستقل لحقيقة وإن كان بمستقل فجاز من حيث الاختصار عليه حقيقة من حيث التناول كذا في تلويح الفاضل المسألة (الخامسة) العام (المخصص) أن خص بغير مستقل من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين لا بعضهم فليس بحجة وفاقاً لأن المجموع بمنزلة كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قائم بالأول فتسرى جهالته اليه فيتوقف على البيان وأن خص بغير مستقل معين فحجة قطعية عند أكثر الحنفية كما كان قبل عندهم لعدم مورث الشبهة لأنه إما لجهالة المخرج أو احتمال التقليل والتقابل له النص المستقل ليس إلا وأما المخصوص بالمستقل فإن كان العقل فهو قطعي عند البعض إن أخرج قدراً معيناً وإذا خرج على الإبهام بأن يتمتع الحكم على الكل دون البعض عقلاً، نحو

بمعين حجة^١ ومنعها عيسى^٢ بن أبان وأبو ثور^٣ وفصل الكرخي^٤ *

الرجال في الدار فالعام دليل ظني كما إذا كان المخرج الحس أو العادة لإجمالاً أو تعييناً أو زيادة بعض الأفراد أو نقصانه كما في لا آكل كل فاكهة أو لا آكل لحماً لعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء واختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان ، فلا يخلو عن جهالة ما اللهم إلا أن يعلم القدر المخصص قطعاً . أما كونه دليلاً فلأن جهالة المستقل لا تتعدى إليه وأما كونه ظنياً فلتمكن الشبهة فيه لأن كل فرد يحتمل كونه خارجاً * وإن كان الكلام فالعام لا يبقى حجة عند الكرخي معيناً كان أو مبهماً وعند عامتهم أنه حجة ظنية أما إذا كان مبيناً فلا احتمال التقليل وخروج البعض الآخر به ولا يدري كم يخرج ، وأما إذا كان مبهماً فلما ذكرنا قبل وعند البعض إن كان مبيناً يبقى العام قطعياً في الباقي كما كان قبل وإن كان مجهولاً فكذلك في الكل ويسقط دليل الخصوص ، وعند البعض إن كان مبيناً فهو كما ذكر وإن كان مجهولاً لا يبقى حجة ، وأما عند الشافعية فالمنهزم من كتبهم أن المخصص بالمبهم أي شيء كان ليس بحجة أصلاً حيث صرحوا بأن التخصيص بمثل أن يقال هذا العام مخصوص أم لم يرد به كل ما تناوله يسقط الحجية اتفاقاً ، والمخصص (بمعين حجة) في الباقي على المختار مطلقاً ، لكنها ظنية كما هو قبل التخصيص عندهم مثل أن يقال اقتلوا المشركين ، ويظهر بلفظ متصل أو منفصل أو بغيره إن الذي غير مراد وقال أبو عبد الله البصري أن أنباء لفظ العموم عنه قبل التخصيص فحجة وإلا فلا كهذا المثال فإنه ينفي عن الحرزي قبل أنبائه عن الذي أي ينتقل الذهن إليه ويعلم حكمه بخلاف السارق إذا أخرج منه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فإنه لا ينفي عن السارق ربع دينار ومن الحرز ولا ينتقل الذهن إلى ذلك مالم ينبه الشارع على التفصيل . وقال عبد الجبار إن كان قبل التخصيص لا يحتاج إلى بيان فحجة كاقفوا المشركين قبل إخراج الذي وإلا فلا مثل أقيموا الصلاة قبل إخراج الخائض لاحتياجه إلى البيان ولذا بينه عليه الصلاة والسلام بفعله . وقال : صلوا كما رأيتموني أصلي وقيل : يبقى حجة في أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على المذهبين (ومنعها) أي حجة العام المخصص مطلقاً (عيسى بن أبان وأبو ثور) بناء على أنه صار بجملته بعد التخصيص لاحتمال كونه مجازاً في كل الباقي أو بعضه والجواب أنا لا نسلم ذلك بل مجاز في كل الباقي لرجحانه لاشتتاله على ما عده ولدلالة استدلال الصحابة بالمعلومات الخصوصية على ذلك (وفصل الكرخي) بأنه إن خض بمتصل أي بغير مستقل معين فحجة وإن خص بمنفصل أي بمستقل وإن كان معلوماً فلا كما عرفت والظاهر أن هذا في الكلام دون غيره لأنه بني ذلك في التقيع وغيره ، على أنه وإن كان معلوماً لكنه يقبل التقليل إذ هو الأصل في النصوص فتتمكن الجهالة فلا

لنا أن دلالة على 'فرد' لا تتوقف على 'دلالتها' على الآخر لاستحالة الدور فلا يلزم من 'زوالها زوالها' أقول العام إن خص بهم فلا يحتاج به على شيء من الأفراد بخلاف كما قاله الآمدى وغيره لأنه مامن فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى: وأحل لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم . وإن خص بمعين كما لو قيل اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة فالصحيح عند الآمدى والإمام وابن الحاجب والمصنف أنه حجة في الباقي مطلقاً، وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقاً ، وهو المراد بقوله ومنعها أى ومنع حجيتها وفصل الكرخى ، أى فقال : ان خص بمتصل كان حجة ، وإلا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسألة السابقة فلذلك أهمله المصنف * والجمهور على أن أبان لا ينصرف للعلية ووزن الفعل وأصله أبين على وزن أفعل فقلبت الياء ألفاً لانقلابها في الماضى المجرد ، وهو بان وبن قال إنه منصرف قال وزنه فعال حكاه ابن يونس في شرح المفصل وغيره (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة أن دلالة العام على فرد من الأفراد لا تتوقف على دلالة على الفرد الآخر لأن دلالة على الباقي مثلاً لو كانت متوقفة على البعض المخرج فإن لم تتوقف دلالاته على المخرج على الباقي كان تحكما لأن دلالة العام على جميع أفرادها متساوية ، وإن توقفت عليه لزم الدور ، وهو مستحيل فثبت أن دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على غيره من الأفراد وحيث فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الأفراد زوالها على البعض الآخر فيكون حجة ، وهذا الدليل ضعيف كما فيه عليه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهى أن الشيتين إذا توقفت كل منهما على الآخر فإن كان التوقف بالبعدية والقبلية ، وهو المسمى بالدور السابق فالوقوع مستحيل كما إذا قال زيد لا أدخل الدار حتى

يبقى حجة ولا خفاء في اختصاص ذلك بالكلام . لكن ما ذكره الجاربردى من أنه استدل بأنه إذا كان متصلاً كالاستثناء وغيره فهو مع ما قبله كالشئ الواحد فلا يوجب إبطاله بخلاف المنفصل يدل على التعميم ونسب البعض هذا المذهب إلى البلخى (لنا) على حجة النخص بمعين في الباقي (أن دلالة) أى دلالة العام (على فرد) أو أفراد كالقدر الباقي مثلاً (لا تتوقف على دلالة على) الفرد (الآخر) أو أفراد آخر كالقدر المخرج وإلا فاما أن تتوقف هذه الدلالة على تلك كتوقفها عليها أولاً فإن توقفت فهو باطل (لا استحالة الدور) وإن لم يتوقف ، فكذلك للزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء نسبة اللفظ العام إلى الأفراد لأن كل منها مدلول تضمنى بلافق فثبت أن الدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج (فلا يلزم من زوالها) أى الدلالة الثانية (زوالها) أى زوال الدلالة الأولى فيكون حجة في الباقي بالمقتضى وانتفاء المانع ، قال المدقق

يدخل قلبى عمرو وقال عمرو كذلك وإن لم يكن سبقاً كما إذا قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لا مكان دخولهما معا ويسمى بالدور المعنى إذا عرفت هذا فنقول قول المصنف لنا أن دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على الآخر إن أراد به التوقف السابق فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد إخراج البعض فإنه يجوز أن تكون دلالة على البعض مستلزمة لدلالة على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والأبوة وغيرهما من المتضايقين وإن أراد به التوقف المعنى فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير تكثير فكان إجماعاً قال : (السادسة — يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه أولاً لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز عن الخطأ والتلازم منتف)

لا نسلم امتناع توقف كل من الدالتين على الآخر لجواز أن يكون توقف معية لاسق كما فى المتضايقين وأجاب الفخرى بأنه لو كان توقف معية كما فى المتضايقين لما أمكن تعقل أحدهما بدون الأخرى لكنه أمكن فهو توقف سبق أقول توقف المعية فى الدالتين لا يقتضى إلا أن يكون كل منهما مع الأخرى البتة ولا نسلم أنهما ليستا كذلك لأن تلزم المعية فى تعقلها كما لا يلزم فى لازمة حقيقة واحدة كالضحك بالقوة والتعجب كذلك الإنسان بل قد تلزم المعية فى التعقل لزومها فى نفس الأمر فى بعض المواد ككون هذا جار لذلك وبالعكس وتمسك أيضاً بأن الصحابة استدلوا بالعام المخصوص كما استدلوا بقوله تعالى : وأحل الله البيع مع ورود قوله : وحرم الربا . وكما احتججت فاطمة رضى الله عنها بقوله تعالى : ديو صيكم الله فى أولادكم ، مع أنه خص منه الكافر والقاتل وأمثال ذلك كثير وقد شاع وذاع منهم من غفرك تكثير فكان إجماعاً على حجيمته فى الباقي المسألة (السادسة) المختار أنه (يستدل بالعام) أى يجوز التمسك به والعمل (ما لم يظهر المخصص) ولا يجب الاستقصاء فى الطلب ولا نفسه كما نقل عن أبى بكر الصيرفى (وابن سريج أوجب طلبه) أى المخصص (أولاً) بل استقصاء الطلب إلى أن يغلب على الظن أن لا مخصص فيتمسك بالعام إذ لو تمسك به قبل ذلك لاحتمل الخطأ لجواز وجود المخصص وإن لم يعلم (لنا) على أن الطلب جائز لا واجب أنه (لو وجب) المخصص فى التمسك بالعام (لوجب طلب المجاز) فى إطلاق اللفظ حقيقة (للتحرز عن الخطأ) المحتمل كما ذكر فى العام (والتلازم منتف) لحلمهم الالتفاظ على الظواهر من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول

قال عارض دلالتة احتمال المخصص قلنا الأصل يدفعه (أقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام وأتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه الحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه أعني في الحصول في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب . واعلم أن اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم فان الذي قاله الغزالي والآمدى وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص ونقله الآمدى عن الأكثرين وابن سريج قال وذهب القاضى وجماعة إلى أنه لا بد من القطع بعدمه ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتغال كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحد منهم مخصصاً وحكى للغزالي قولاً ثالثاً أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه إذا تقرر هذا فاعلم أن خلاف الصيرفي إنما هو في اعتقاد عمومته قبل دخول وقت العمل به فانه قال إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومية ثم أن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدى وغيرهما وخطؤه (قوله لنا الخ) شرع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة ببيان الملازمة أن ايجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم منتفٍ وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقاً فكذلك المزوم وهو طلب المخصص وللخصم أن يفرق بأن احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام إذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالاً على السواء فحمله على العموم ترجيح من غير مرجح (وقوله) احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو الدلالة ولا يجوز فيه غير ذلك وأجاب المصنف بأن الأصل يدفع

عنها أولاً (قال) ابن سريج (عارض دلالتة احتمال المخصص) يعنى العام وإن دل على مدلوله لكن احتمال وجود المخصص قبل البحث والاستقصاء يعارض دلالتة على العموم ومع المعارض تبطل الحجية (قلنا : الأصل يدفعه) أى احتمال وجود المخصص إذ الأصل عدمه حتى يقوم الدليل وحينئذ تسلم دلالة العام على المعارض قال الفهرى الأصل وهو حمل العام عند الاطلاق على الاستغراق يدفعه أقول هو عين ما عارضه

ذلك الاحتمال لأن الأصل عدم التخصيص والتعارض ، إنما يكون عند انتفاء الرجحان ، ولك أن تقول الاستمرار يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز ، وحقيقة فيدور الأمر بين الحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجح ، وقد تقدم من كلام المصنف أنهما سيان فيكون العموم مساوياً للخصوص ، فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج قال : (الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل فالتصل أربعة : الأول الاستثناء وهو الإخراج إلا غير الصفة ونحوها

الاحتمال والكلام فيما ترجح أحد المتعارضين ونقل المراجع عن مختصر المنتهى أنه لا بد قبل التمسك به من البحث عن المخصص وإنما الخلاف في أنه هل يكفي القدر الموجب لغلبة الظن بعدمه أو لا بد مما يوجب القطع بذلك ونقل أيضاً عن المصنف في شرحه المختصر المنتهى ونقله عن المستصفي أنه لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص قال النهرى : أما المنقول عن مختصر المنتهى فليس منه عين ولا أثر ، وأما ما في المستصفي فهو أن المجتهد إن لم يبلغه المخصوص فعليه العمل بالعام واعتقاد ظهوره في العموم من غير أن يكلف بالخصوص ، ولا يجزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص ، فحينئذ يعتقد العموم ويجزم بذلك ، وبهذا تبين بطلان ما قيل أنه يجب أن يعتقد في قوله تعالى : « فتحرير رقبة ، والعموم قطعاً حتى يكون إخراج الكافر نسخاً ، هذا كلامه وهو لا يدل على أن لا تمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه بل يدل على أن لا يحكم قطعاً بعمومه (الفصل الثالث في المخصص وهو) قسمان (متصل ومنفصل) وهما الغير المستقل بنفسه والمستقل على اصطلاحه (فالتصل أربعة) أقسام (الأول : الاستثناء) المتصل نحو أكرم الناس إلا الجهال ، والثلاثة الباقية الشرط والصفة والغاية بأن يقال بدل الاستثناء إن كانوا علماء أو العلماء أو إلى أن يجهلوا ، وزاد البعض خامساً ، وهو بدل البعض نحو أكرم الناس العرب منهم وأنت تعلم أن منها ما يخرج المذكور كاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل (وهو) أى الاستثناء (الإخراج) أى إخراج بعض ما يتناولها اللفظ (بإلا غير الصفة ونحوها) كغير ، وسوى ، وسواء ، وحاشا ، وخلا ، وعدا ، وما خلا ، وما عدا ، وليس ولا يكون والأصوب ، أو نحوها حتى لا يناقش بأن مثل جاء القوم إلا زيدا لا يصدق عليه أنه الإخراج بالألا ونحوها فيحتاج إلى أن يدفع بظهور المراد ، وهو أن جنس الاستثناء هو كذلك وكل استثناء بالألا أو نحوها فالإخراج يشمل المخصصات كلها وبالألا غير الصفة يخرج ما عدا الاستثناء من المخصصات ، وبغير الصفة احتراز

والمنقطع مجازاً وفيه مسائل) أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم ، وأنه يطلق أيضاً مجازاً على الدال على التخصيص ، وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل مالا يستقل بنفسه بل يكون متعلقاً باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل عكسه ، وقسم المصنف المتصل إلى أربعة أقسام : وهي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهمل خامساً ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك أكرمت الناس قريشاً * الأول الاستثناء وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الإخراج جنس شامل للتخصصات كلها وقوله بالاخراج لما عدا الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن إلا إذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي تكون تابعة لجمع منكر غير محصور كقوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا أي غير الله فانها ليست بالاستثناء (وقوله) ونحوها أي كحاشا وخلا وعدا وسوى وفي الحد نظر من وجوه : أحدها : أنه أخذ في التعريف لفظه ألا وهي من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه . الثاني : أن الإتيان بالواو في قوله : ونحو لا يستقيم بل صوابه الإتيان بأو . الثالث : إن كان المراد بقوله : ونحوها أي في الإخراج فيمنع الخدم مثل قولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيدا فإنه مخرج وليس باستثناء وكذلك سائر التخصصات أيضاً وإن كان المراد أنه يقوم مقامه في الاستثناء فهو دور . الرابع : أن تقييد إلا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج إليها لأن إلا والحالة هذه لا تخرج شيئاً فهي مستغنى عنها بقوله الإخراج

عن إلا التي هي تابعة لجمع منكر غير محصور والظاهر أنه لا حاجة إليه إذ التي للصفة لا تخرج لتعذر الاستثناء لأنه لولا الاستثناء في الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا إخراج بخلاف ما إذا كان معرفاً نحو جاءني الرجال إلا زيدا وما إذا كان محصوراً نحو فلان على دراهم حشرة إلا واحداً لا أنه لا يتعذر فيه الاستثناء لوجوب الاندراج ثم لا يخاف أن الحد المتصل لأن الاستثناء حقيقة إنما هو المتصل (والمنقطع مجازاً) * اعلم أنه لا نزاع في صحته لغة وفي أنه ليس من التخصص لعدم إخراج بعض المسمى ، وإنما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً فمن الناهيين إلى الأول على أن الاستثناء متواطيء مقول على القسمين بمعنى أنه وضع لمعنى يشتركان فيه وهو المذكور بعد إلا ونحوها ومنهم على أنه مشترك لفظاً وظاهر كلام المحقق وكثير من المحققين إلى أن الخلاف في صيغ الاستثناء لافي لفظه لظهور أنه فيها مجاز لغوي حقيقة بعرف النحو فان قوله في الاستدلال على مجازية المنقطع أن علماء الأمصار لا يحملونه على المنقطع إلا عند تعذر المتصل إلى آخره صريح فيما ذكرنا وأما ما ذكره العلامة وغيره من أنه من ثنا عنان الفرس أي صرفه وإنما يتحقق ذلك في المتصل صريح في أن الخلاف في لفظ الاستثناء وكذا ما ذكره بعضهم من أن لفظ الاستثناء إذا أطلق فهم منه المتصل

ولهذا لم يذكره الإمام ولا أتباعه إلا أن يقال ، قد تقرر أن الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الإخراج كما تقدم فإذا كانت إلا صفة كانت مخرجة أى مما يجوز أن يدخل فى الأول لا بما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الأولى أن يقال احتراز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم إلا زيد فإنه يجوز فيه وفى أمثاله من المعارف جعل إلا للصفة ورفع ما بعدها كما فص عليه ابن عصفور وغيره ، وإن كان قليلاً (قوله والمنقطع مجاز) هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قد يكون متصلاً بتمام القوم إلا زيد أو منقطعاً بتمام القوم إلا حاراً والمنقطع لا إخراج فيه فيكرن وارداً على الحد ، فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيقي وإطلاق الاستثناء على المنقطع ، وإن كان جائزاً بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب فى المختصر الكبير لكنه مجاز عند الأكثرين كما نقله الآمدى بدليل عدم تبادره ، قال ابن الحاجب : وإذا قلنا أنه حتمية فقل أنه مشترك وقيل متواطىء على أن الشيخ أباً إسحاق نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناءً لا حتمية ولا مجازاً قال : (الأولى شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء

(وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسألة (الأولى : شرطه) أى شرط صحة الاستثناء (الاتصال) أى اتصال المستثنى بالمستثنى منه (عادة) أى ما يعد اتصالاً عادة وإن انقطع بعارض التنفس أو السعال ونحوهما وذلك (بإجماع الأدباء) على ذلك فإن من قال لغيره بع دارى من أى شخص كان ثم قال بعد شهر إلا من زيد استقبحوه ولم يجملوه عائداً إلى ما تقدم ، وقد يمنع الإجماع مطلقاً بما سيحى . ولأنه لو صح الانفصال لما قال عليه الصلاة والسلام : من حلف على شىء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه . معينا بل قال فليستن أو ليكفر لأنه لا حث بالاستثناء مع أنه أسهل الطريقين وأولى بالإرشاد إليه ، وكذلك جميع الاقرارات ، والطلاق والعناق ، وكان ينبغى أن يستثنى منها نفيّاً لأحكامها بأسهل الطرق . والإجماع بخلافه ، ولأنه لو صح لما علم صدق ولا كذب لجواز استثناء برد عليه فيصرفه عن ظاهره إلى ما يصير صدقاً وإن كان كاذباً ظاهراً وبالعكس فإن قلت : روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : لا غزون قریشاً ثم سككت ثم قال إن شاء الله لا يقال هذا شرط لا استثناء لعدم الفرق بينهما فى وجوب الاتصال عندكم قلنا : يحمل على السكوت العارض لتنفس أو سعال جمعاً بين الدليلين فإن قلت : سأله عليه الصلاة والسلام اليهود عن لبث أصحاب الكهف فقال غداً أجيئكم فتأخر الوحى إلى بضعة عشر يوماً ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله فقال : إن شاء الله صارفاً إياه إلى قوله غداً أجيئكم إذ لا كلام سواه يعود إليه ذلك قلنا : لا نسلم ذلك لجواز أن يكون المراد أفعل إن شاء الله أى أعلق كل ما أقول له إني فاعله غداً بمشيئته تعالى أو المراد اذكر إن شاء الله أى اذكر

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ خِلَافُهُ قِيَاساً عَلَى التَّخْصِصِ بغيرِهِ وَالْجَوَابُ النِّقْصُ
بِالصِّفَةِ وَالْغَايَةِ وَعَدَمُ الاسْتِغْرَاقِ وَشَرْطُ الْحُنَابِلَةِ أَنْ لَا يَزِيدَ عَلَى النِّصْفِ
وَالْقَاضِي أَنْ يَنْقُصَ عَنْهُ لَنَا لَوْ قَالَ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا تِسْعَةً لَزِمَهُ وَاحِدٌ
إِجْمَاعاً وَعَلَى الْقَاضِي اسْتِثْنَاءُ الْغَاوِينَ مِنَ الْمُخْلِصِينَ وَبِالْعَكْسِ

هذه الكلمة امثالاً لقوله تعالى : « واذكر ربك إذا نسيت » أي مشيئة ربك وقل إن شاء الله
إذا فرط منك نسيان وقيل يصح الانفصال في كلام الله خاصة (و) نقل (عن ابن عباس)
رضي الله عنهما (خلافه) أي جواز تأخير الاستثناء إلى شهر (قياساً على) جواز تأخير
(التخصيص بغيره) أي الاستثناء كالمفصل للجامع كون كل منهما منافياً لما قبله (والجواب
النقص بالصفة والغاية) أي لو صح ما ذكر لجاز تأخيرهما في التخصيص بهما وتعين ما ذكرتم
واللازم باطل اتفاقاً وفي محصول الإمام هذه الرواية إن صحت فلعل المراد ما إذا نوى الاستثناء
متصلاً ثم ظهر النية بعد فإنه يصدق ديانة إذ جلالة منصبه تمنع أن ينسب ما يستبعد إليه
(و) شرط صحة الاستثناء (عدم الاستغراق) أيضاً أي لا يكون المستثنى مستغرقاً للمستثنى منه
نحو على عشرة إلا عشرة لبطلانه اتفاقاً ولزوم تمام العشرة وما سواه فصحيح سواء كان المستثنى
مساوياً لنصف المستثنى منه أو أقل أو أكثر (وشرط الحنابلة أن لا يزيد) قدر المستثنى (على
النصف) أي على نصف المستثنى منه (و) شرط (القاضي أن ينقص) المستثنى (عنه) أي
من نصف المستثنى منه فعلم مما ذكر اتفاقهم على جواز استثناء أقل من النصف (لنا لو قال
على عشرة إلا تسعة لزمه واحد إجماعاً) فلو لم يكن هذا الاستثناء صحيحاً لما اتفقوا
عليه فإذا صح بطل مذهب الحنابلة والقاضي وصح ما سوى المستغرق من الاستثناء (و)
يورد (على القاضي) أيضاً (استثناء الغاوين من المخلصين) في قوله تعالى : « ان عبادة
ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » (وبالعكس) في قوله تعالى
حكاية عن إبليس : « لا غوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » فلو وجب كون المستثنى
أقل من النصف لكان كل من الفريتين أقل من نصف الآخر وأنه باطل ، وهذا بعينه وارد
على الحنابلة أيضاً إذ يلزم من الآيتين أن لا يزيد كل منهما على نصف الآخر فيكون كل
منهما اما نصف الآخر أو أقل مع أن ظاهر كلامه يشعر بأنه دافع لقول القاضي خاصة كما
صرح به المراغي والحنجي ثم الدليل انما يتم لو لم يكن بين الغاوين والمخلصين واسطة وقد
يقرر بوجه آخر ، وهو أنه وقع القرآن استثناء الأكثر ودليله قوله تعالى : « ان عبادة
ومن بيانية لاتبعيضية لأن الغاوين كلهم متبعوه فيكون الكل مستثنى وهم أكثر من غيرهم

قال * الأقل ينسب فيستدرك ونوقض بما ذكرناه) أقول الاستثناء له شرطان أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالاً عادياً لا حسياً ودليله إجماع الأدباء أى أهل اللغة ولا يضر القطع بنفس أو سعال وكذلك البعد اطول الكلام المستثنى منه فانه يعد في العادة متصلاً ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل ثم اختلفوا فنقل عنه الأمدى وابن الحاجب أنه يجوز إلى شهر ونقل عنه المازنى قولاً أنه يجوز إلى سنة وقولاً آخر أنه يجوز أبداً وهو ما يقتضيه كلام الأكرين فى النقل عنه كالشيخ أبى اسحق وإمام الحرمين والغزالى وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به أبو الخطاب الحنبلى ومع ذلك فافهم الجميع قد توقفوا فى إثبات أصل هذا المذهب عنه وشرعوا فى تأويله لإصاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل ولما توقفت القلعة فى إثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا أيضاً فى كيفية على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافه فافهم ذلك فانه من محاسن كلامه واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة والجامع أن كلا منهما مخصص وجوابه القرض بالصفة والغاية وكذلك الشرط فان دليله يقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقاً وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء (قوله وعدم الاستغراق) هذا هو الشرط الثانى من شروط الاستثناء وهو معطوف على الاتصال أى شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يضر استثناء المساوى ولا الأكثر فان كان مستغرقاً نحو له على عشرة إلا عشرة

بدليل قوله تعالى : وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ، إذ معناه الحكم على أكثر الناس بعدم الإيمان على أنها موجبة معدولة المحمول أو سائلة المحمول إذ لو أريد سلب الحكم بإيمان الأكثر بحيث يحتمل التساوى لم يكن لذكر الأكثر فائدة فثبت أن الأكثر غير مؤمن وكل من كان كذلك غاو ينتج أن الأكثر غاو وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر ثبت جواز استثناء المساوى بالطريق الأولى لأنه أقرب كذا ذكر المحقق (قال) القاضى القياس عدم الاستثناء لانه كالانكار بعد الاقرار لكن (الأقل) ربما (ينسب) فى أول الاقرار كالقمر بالعشرة الذى أدى منها شيئاً قليلاً لقلّة الالتفات اليه فاذا تذكره فلا بد أن يتمكن من استدراكه كذا يضع ذلك بصحة استثناءه (فيستدرك) به وأما المساوى والأكثر فليبعدهما عن النسيان لكثرة الالتفات إليهما لم يصح الاستثناء فيهما لوجود مقتضى المنع وعدم ذلك المانع (ونوقض) دليل القاضى (بما ذكرناه) من المثال المتفق على صحته ولزوم الواحد فقط مع أنه استثناء أكثر النصف فان قلت لو قال على عشرة إلا تسعة دراهم ونصف وثلاث درهم يعد مستهجناً لانه استثناء الأكثر فلا يجوز قلنا لو سلم فلا نسلم عدم الجواز كما لو قال له على عشرة إلا دانقاً ودانقاً إلى

كان باطلا بالاتفاق كما نقله الإمام والآمدى وأتباعهما لافضائه إلى اللغو ونقل القرافى عن المدخل لابن طلحة أن في صحته قولين وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه بل يكون إما مساوياً أو ناقصاً وشرط القاضى أى فى القول الآخر من أقواله كما قاله الآمدى وغيره أن يكون ناقصاً عن النصف . واعلم أن الآمدى وابن الحاجب نقلوا عن الحنابلة امتناع المساوى أيضاً على عكس ما قاله المصنف ولم يتعرض الإمام ولا يختصرو كلامه لنقل عنهم واستدل المصنف بأمرين أحدهما وهو دليل على القاضى والحنابلة معاً أنه لو قال قائل على عشرة لإتساعه لكان يلزمه واحد باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الآمدى وهذا الاستدلال خطأ فإن هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق وإنما يقول بلزوم الواحد من يقول بصفة استثناء الأكثر . الثانى وهو دليل على القاضى خاصة استثناء الغاوين من المخلصين فى قوله تعالى : « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » وبالعكس أى استثناء المخلصين من الغاوين فى قوله تعالى حكاية عن إبليس : « قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » . وجه الاستدلال أن الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وإن كان أحدهما أكثر فكذلك أيضاً لأنه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الأكثر فدل على جواز النصف بطريق الأول وهذا لا يرد على الحنابلة لاحتمال أن يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف وفى هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها أن للخصم أن يقول إن قوله تعالى : ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لا إبليس وليس فيها تعرض لكونهم أقل من المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية وإنما يلزم ذلك إذا كان المخلصون هم غير الغاوين أى الذين لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلاً ونحن لا نسلبه لجواز أن يكون غير الغاوين أعم من المخلصين بل تنازع فنقول هذا هو الظاهر لأنه لا يلزم من انتفاء سلطنة إبليس التى هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى إلى درجة الاختلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس وحينئذ فيكون قوله تعالى فبعزتك الآية دليلاً على أن المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادى الآية دليل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الاستثناء الأقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى : « إلا من

أن يعد عشرين دانقاً والمجموع ثلث العشرة لأن عشرة دنانير ستون دانقاً فانه يستهجن مع أن المستثنى أقل من الباقي ويقال ينبغي أن يقول لإعشرين دانقاً ومع هذا فهو صحيح ويسقط عشرون دانقاً اتفاقاً والقبح إنما هو لتطويل تعسر ضبطه مع إمكان الاختصار السهل ضبطه

اتبعك من الغاوين ، الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى : وما أكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين ، ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لا يتم من وجه
آخر فقد يقال ان قوله تعالى : و الا من اتبعك من الغاوين ، يدل على أن الغاوين من بني آدم
مطلقاً أقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان في نسل آدم جميعهم وقوله تعالى : وما أكثر
الناس ، الآية انما يدل على الأكثرين من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون
من حين بعثه الى قيام الساعة والالاف واللام في الناس للعهد وحيفئذ فلا يلزم كون الغاوين
أكثر من هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة .
الثاني سلمنا أن قوله تعالى : ان عبادي يدل على استثناء الغاوين من المخلصين لكن قوله تعالى
فيعزتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم ابليس على أن يغويهم لا من
الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية ، وعلى هذا فيكون الغاوين أقل من المخلصين كما دلت
عليه الآية الاولى والمخلصون أقل من المقسم على إغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون
المستثنى في الآيتين إنما هو الأقل * الثالث : قال الأمدى للخصم أن يقول إنما يتمتع استثناء
الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما فان لم يكن نحو جاء بنو نعيم إلا
الأراذل منهم فانه يصح من غير استقبح وإن كانت الأراذل أكثر وهذه الآية كذلك
(قوله : قال الأقل) أي قال القاضي لاشك أن الاستثناء خلاف الأصل فانه بمنزلة الإنكار
بعد الإقرار ولكن خالفنا هذا الأصل في الأقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لانه قد يستثنى
قلة التقات النفس إليه ، وهذا المعنى مفقود في المساوي والأكثر وأجاب المصنف تبعاً
للحاصل بأنه مفقوض بما ذكرنا أي من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الإجماع
المتقدم في المقرر فان الحكم موجود مع انتفاء العلة وهي القلة والذي أجاب به في الحصول أن
الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ما قالوه وهذا الذي أشار
إليه فيه ثلاث مذاهب أحدها ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضي أن عشرة إلا ثلاثة
مثلاً اسم مركب مرادف لسبعة * والثاني : ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين أن المراد أيضاً
سبعة كما قال الاول ولكن لا يقول أن المجموع اسم لها بل لإقرينة مبينة لذلك كسائر
المخصصات * والثالث : وهو الصحيح عند ابن الحاجب أن المراد بالعشرة جميع أفرادها من غير
حكم عليها ثم حكم بالاستناد بعد إخراج الثلاثة فيكون الاستناد إلى سبعة ولم يتعرض المصنف
لشبهة الحنابلة لأنها كشبهة القاضي قال : (الثانية الاستثناء من الإثبات نفي
وبالعكس خلافاً لأنى حنيفة

المسألة (الثانية — الاستثناء من الإثبات نفي) اتفاقاً على ما قيل في قوله : و فلبث فيهم
ألف سنة إلا خمسين عاماً ، (وبالعكس) أي من النفي إثبات (خلافاً لأنى حنيفة)

لَنَا لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمْ يَكْفِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ احْتِجَّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِظُهُورِ قُلْنَا لِلْمُبَالِغَةِ

رحمه الله فان الاستثناء من الحكم بالنفي ليس بحكم بالإثبات لتحقق الواسطة وهي عدم الحكم
فقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه بنفي أو إثبات قال الشارحان : وفيه نظر فانه
لو صح لم يكن الاستثناء من الإثبات نفيًا للواسطة ، وقد صح كونه نفيًا إجماعًا والنظر منظور
إذ المذكور في كتب الحنفية أنه ليس من الإثبات نفيًا ولا بالعكس بل هو تسكلم بالباقي بعد
الثبوت ، ومعناه أنه إخراج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل على عشرة
إلا ثلاثة لا تثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بدلالة اللفظ على
عدم الثبوت ، وفي مثل ليس على الإسبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ وإنما يثبت بحسب العرب
قال المصنف (لنا لو لم يكن كذلك) أى لو لم يكن من النفي اثباتاً (لم يكف) التوحيد بقولنا
(لا إله إلا الله) لأن معناه حينئذ نفي الإلهية عن غيره فقط واللازم باطل ولأن النقل من
أهل العربية أنه كذلك ، وهو المعتمد في إثبات مدلولات الألفاظ ، وأجابوا عن الأول بمثل
ما مر من أن حصول الإيمان بكلمة التوحيد من المشترك وهن القائل بنفي الصانع بحسب عرف
الشرع وعن الثاني بتأول كلام أهل العربية أنه من النفي إثبات بأنه مجاز تعبيراً عن اللازم وهو
عدم الحكم بالنفي بالزموم وهو الحكم بالإثبات كما أن العكس مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالثبوت
بالحكم بالعدم قال الفاضل انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار
الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من النفي إثبات لا يحتمل التأويل أقول لا نعلم أن انكار
دلالة ما ذكر من حيث الوضع انكار الضرورى وإنما يصح ذلك لو لم يثبتوا دلالة ما بحسب
العرف والإجماع على ما ذكر ان أريد به ثبوت هذا الكلام منهم فلا خفاء في قبوله التأويل بما
ذكرنا وان أريد اتفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقي بلا تأويل فممنوع (احتج) أبو حنيفة
رحمه الله عليه (بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور) إذ التقدير لا صحة للصلاة بشيء
إلا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي لإثباتاً لزم صحة الصلاة بالطهور وحده وهو باطل لجواز
انتفاء شرط آخر أو ركن (قلنا) لإثبات الشيء بعد نفيه قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد
وقد يكون للمبالغة كما في لا قضاء إلا بالورع ، أى هو الشرط الأعظم فيه لأنه يصح بمجرد
الورع ، وحينئذ نقول الاستثناء في المثال (للمبالغة) في كون الطهور شرطاً أنهم
لا أنه الشرط ليس إلا ثم حاصل ما ذكر المحقق هنا أنه لا بد من تفسير أمر هو مستثنى

الثالثة : المتعددة 'إن' تعاطفت أو استغرق الأخير الأول

يتعلق به قولنا إلا بطهور على أن يكون ظرفا مستقرا صفة له أى إلا صلاة بطهور فالمستثنى منه على هذا النكرة المنفية أو يكون ظرفا لغوا صلة له أى إلا باقترانها بطهور والمستثنى منه محذوف وهو بوجه من الوجوه والاستثناء في هذه الصورة مفرغ فعنى الإثبات على الأول أن كل صلاة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وعلى الثانى أن الاقتران بالطهور يعتبر في ثبوت الصلاة ألبته لأن معنى الصدر أن لاوجه يعتبر في ثبوت الصلاة فلا معنى للإثبات في المستثنى سوى أنه يعتبر وهو حق * لا يقال حينئذ يلزم أن لايعتبر في ثبوت الصلاة وجه ماسوى الطهور لأن ذلك بطريق المبالغة بأن جعل كل وجه سواء بالنسبة إليه كأنه ليس بوجه وهو جواب المصنف كما ذكرنا واعترض على الأول أنه ان أريد الحصول الشرعى فلا اطراد إذ بعض صلاة بطهور ليست بحاصلة كما إذا اتفق شرط آخر وان أريد الحسى فلا معنى للاستثناء لأن كل صلاة فى حاصلة بطهور كانت أو بغيره وإن أريد أن الصلاة بغير طهور ليست بصلاة حقيقة فكذا بدون سائر الشروط على الثانى إذا كان التقرير لاصلاة ثبت بوجه إلا بهذا الوجه لزم ثبوت الصلاة بهذا الوجه ألبته ليكون إثباتا والا يكون متردداً بين النفي والإثبات ولا يفيد تحقق الثبوت في لاوجه يعتبر في الصلاة إلا الاقتران بالطهور لأنه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام وحينئذ يلزم ثبوت الصلاة أينما وجد الطهور بل الجواب عن أصل الاستدلال أننا لا نسلم أن قولنا إلا بطهور يقتضى صحة كل صلاة ملصقة بالطهور بل لا يقتضى إلا صحة صلاة بطهور في الجملة وكذا فى الثانى لا يقتضى إلا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالطهور في الجملة كذا قال الفاضل وهذا معنى ما قيل أن التقدير لاصحة الصلاة بشئ إلا بطهور في بعض الصور وهى صورة استجماع الشرائط والأركان وما قال الحنبل من أن عدم الصلاة في بعض الصور لا ينفى أن يكون الاستثناء من النفي إثباتا بل هو اثبات في صورة الاستجماع وما يقال من أننا إذا قلنا بصحة الصلاة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم في كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة في لا أجالس إلا رجلا عالما ولدلالة الكلام على أن علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لأن الأول عنوع إذ هو مبنى على الثانى والثانى مختص بما إذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع كذا ذكره الفاضل لكن بقى ما ذكره الفري وهو أنه لو كان المعنى صحة صلاة بطهور أو ثبوتها عند الاقتران به في الجملة فقد المبالغة المقصودة بهذا الاستثناء لأن سائر الشروط كذلك اللهم إلا أن يلزم عدم وروده للمبالغة المسألة (الثالثة) الاستثناءات (المتعددة إن تعاطفت) كقولنا لزيد على عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة (أو استغرق) الاستثناء (الأخير الأول) بأن لا يكون

عادتُ إلى 'المتقدم عليها وإلاَّ يعودُ الثاني إلى 'الأول' لأنه 'أقربُ' أقولُ
الإستثناء من الإثبات نفى نحو قام القوم إلا زيدا يكون نفياً للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله
الإمام في المعالم وصاحب الحاصل وأما الإستثناء من النفي نحو ما قام أحد إلا زيدا فقال الشافعي
يكون إثباتاً لقيام زيد وقال أبو حنيفة لا يكون إثباتاً له بل دليلاً على إخراجِه عن المحكوم عليهم
وحيثُ فلا يلزم منه الحكم بالقيام أما من جهة اللفظ فلأنه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل
على إثباته كما قلنا وأما من جهة المعنى فلأن الأصل عدمه قالوا بخلاف الإستثناء من الإثبات
فأنه يكون نفياً لأنه لما كان مسكوتاً عنه وكان الأصل هو النفي حكمتابه فعلى هذا لافرق عندهم
في دلالة اللفظ بين الإستثناء من النفي والإستثناء من الإثبات واختار الإمام في المعالم مذهب
أبي حنيفة وفي الحصول والمنتخب مذهب الشافعي * دليلنا أنه لو لم يكن إثباتاً لم يكف لا إله
إلا الله في التوحيد لأن التوحيد هو نفى الإلهية عن غير الله تعالى وإثباتها له فإذا لم يدل
هذا اللفظ على إثبات الإلهية له تعالى بل كان ساكناً عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد * وأجاب
في المعالم بأن إثبات الإلهية له سبحانه مقرر في بدائه العقول والمقصور دنفى الشريك * احتج أبو حنيفة
بمثل قوله عليه الصلاوة والسلام لا صلاة إلا بطهور وتقديره لا صحة للصلاة إلا بطهور فلو كان الاستثناء
من النفي لإثباتا لكان كل ما وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فإنها قد لا تصح لفوات
شرط آخر ولم يجب الإمام على هذا الدليل لا في الحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير

الآخر ناقصاً عنه كقوله على عشرة إلى أربعة إلا خمسة (عادت) الاستثناءات المتعددة
بأسرها في صورتين (إلى المتقدم عليها) وهو المستثنى منه أما في الأول فلو جوب تساوى
المطوف والمعطوف عليه في الحكم وأما في الثاني فلعدم صحة عوده إلى الاستثناء الأول
لكونه مستغرقاً له فيعود إلى المتقدم عليهما (والا) أى وإن لم يتعاطف ولم يستغرق الأخير
الأول بل كان الأخير ناقصاً عنه نحوه عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة (يعود) الاستثناء (الثاني
إلى) الاستثناء (الأول) دون المستثنى منه المتقدم عليهما (لأنه) أى الاستثناء الأول
(أقرب) إلى الثاني من المتقدم عليها ولا يجوز العود اليهما معاً لأن الاستثناء الأول يخالف
المستثنى منه في الكيف بناء على أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس فلو كان استثناء
منهما لتناقض ومن هذا قال النحاة لو ذكر المستثنى الثاني بعدما يصح دخوله فيه أى
دخول الثاني في الأول كان من النفي إثباتاً وبالعكس نحوه على عشرة إلا تسعة
إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة إلا اثنين إلا واحداً فاللازم
خمسة ولو ذكر بعده الاثنين إلا ثلاثة إلا أربعة إلا خمسة إلا ستة إلا سبعة إلا ثمانية
إلا تسعة فاللازم واحد لأنك إذا قلت على عشرة إلا تسعة لزوم واحد ثم إذا قلت إلا ثمانية

معروف وبتقدير صحته لجوابه من ثلاثة أوجه * أحدها : وهو ما ذكره المصنف أن الحصر قد يوقى به للبالغة لا للنفي من الغير كقوله الحج عرفة وهذا كذلك لأن الطهارة لما كان أمرها متأكداً صارت كأنه لا شرط للصحة غيرها حتى إذا وجدت توجد الصحة * الثاني : ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن أن قولنا أن الاستثناء من النفي إثبات يصدق بإثبات صورة واحدة من كل استثناء لأن دعوى الإثبات لاعموم فيها بل هي مطلقة وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم أى لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرّة الواحدة * الثالث : ما قاله الآمدى أن هذا استثناء من غير الجنس لأنه لا يصدق عليه اسم الأول ولكن انما سبق هذا لبيان اشتراط الطهارة في الصلاة والاستعمال يدل عليه كما يقال لا قضاء الى بورع أو يعلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية ، وقد تقرر أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود الجواز المشروط به لوجود مانع أو انتفاء شرط وما قاله حسن إلا دعواه أنه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لأن هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام بخلاف المنقطع (المسألة الثالثة) في حكم الاستثناءات المتعددة ، وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها إن تعاطفت أى عطف بعضها على بعض عادت كلها إلى المستثنى منه نحو له على عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين فيلزمه خمسة ، وكذلك إن لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغنياً للأول قال في المحصول سواء كانت مساوياً نحو له على عشرة إلا اثنين إلا اثنين بالتكرار أو أزيد نحو له على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة فيلزمه في المثال الأول ستة ، وفي الثاني خمسة ، ولك أن تقول الاستثناء خلاف الأصل لكونه إنكاراً بعد اعتراف كما سيأتي والتأكيد أيضاً خلاف الأصل والمساوى محتمل لكل منهما فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد وللنحويين في هذا القسم وهو المستغرق مذهبان . أحدهما : ما اقتضاه كلام المصنف . والثاني وهو مذهب الفراء أن الثاني يكون مقراً به فيلزمه في المثال الأول عشرة وفي الثاني أحد عشر (قوله وإلا) أى وإن لم يكن الثاني معطوفاً ولا مستغنياً فيعود الاستثناء الثاني إلا الاستثناء الأول أى يكون مستثنى منه ، وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو أن الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس ، فإذا قال له على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لأنها مستثناة مما يلزم والستة مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لأنها مستثناة مما يلزم وحينئذ فيلزمه في هذا الإقرار ثلاثة لأنه لما قال على عشرة إلا ثمانية أى لا يلزم منى فيبقى درهمان ثم قال إلا سبعة أى تلزم منى فتضمهما إلى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال إلا ستة أى لا تلزم منى فيبقى ثلاثة وهذا الذى جزم به من كون كل واحد يعود إلى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي واستدل له المصنف بأنه أقرب وقال بعض

النحويين تعود المستثنيات بها الى المذكور أولاً وقال بعضهم يحتمل الأمرين قال هـ (الرابعة قال الشافعي المتعقب للجميل كقوله تعالى : «إلا الذين تابوا» يعود إليها وخص أبو حنيفة بالآخيرة وتوقف القاضي والمرضى وقيل إن كان بينهما تعلّق فلجميع مثل أكرم الفقهاء والزهاد أو أنفق عليهم إلا المبتدعة وإلا فللآخيرة

صار اللازم تسعة ثم إذا قلت إلا سبعة بقي اثنان ثم إذا قلت إلا ستة صار ثمانية ثم إذا قلت إلا خمسة بقي ثلاثة وإذا قلت إلا أربعة صار سبعة وإذا قلت إلا ثلاثة بقي أربعة ثم إذا قلت إلا اثنين صار ستة ثم إذا قلت إلا واحداً بقي اللازم خمسة وإذا قلت بعد هذا إلا اثنين صار سبعة ثم إذا قلت إلا ثلاثة بقي أربعة ثم إذا قلت إلا أربعة صار ثمانية والا خمسة بقي ثلاثة والا ستة صار تسعة والا سبعة بقي اللازم اثنين والا ثمانية صار عشرة والا تسعة بقي واحد ولا خفاء أن اعتبار ذلك إنما هو باخراج البعض من المسقط والبعض من الباقي المسألة (الرابعة : قال الشافعي) رحمه الله الاستثناء (المتعقب للجميل) المتعددة أى المذكور عقبها (كقوله تعالى : الا الذين تابوا) الواردة بعد قوله تعالى : فاجلدوهم ، ولا تقبلوا ، وأولئك هم الفاسقون (يعود) أى ذلك الاستثناء المتعقب (إليها) أى الى الجمل بأسرها الا الدليل كما في هذه الآية فإنه لا يعود الاستثناء الى فاجلدوهم لأن في الجلد حق العبد وهو لا يسقط بالتوبة (وخص أبو حنيفة) رحمه الله (بالآخيرة) من الجمل (وتوقف القاضي) من الأشاعة وحجة الإسلام (والمرضى) من الشيعة في مرجع هذا الاستثناء الا أن يبين الا أن المرضى توقف للاشتراك والقاضي بمعنى أنا لا ندرى أنه حقيقة في أيهما قال الحق وهذان موافقان للحنفية في الحكم وإن خالفا في المأخذ لأنه رجع الى الآخيرة فثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها (وقيل) بالتفصيل بأن يكون كل منهما إنشائية أو خبرية أولاً وعلى الاول يكون كل منهما أمراً أو نهياً أولاً ثم (ان كان) الاول وكان (بينهما تعلق) بأن يكون اسم أحدهما مضمراً في الأخرى (فلجميع) أى الاستثناء عائد الى الجمل المذكورة بأسرها (مثل أكرم الفقهاء والزهاد ، أو أنفق عليهم إلا المبتدعة) وكذا إذا كان أحدهما مضمراً في الأخرى كقولهم : أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال إذ الجملة الثانية فيهما لا تعد كلاماً غير متعلق بالاولى فهي مع الاولى كلام واحد (وإلا) أى وان لم يكن الاول أو كان ولم يكن بينهما تعلق بأن لا يكون ثمة شيء من الإضمارين (فللآخيرة) أى فالاستثناء يختص بالجملة الآخيرة ، وذلك أقسام لأنه اما

لنا ما تقدم أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط غيرهما فكذلك الاستثناء قيل خلاف الدليل خوفاً في الأخيرة للضرورة فبقيت الأولى على عمومها قلنا منقوض بالصفة والشرط

أن تكون الجملتان من نوع واحد مع الاختلاف في الاسم والحكم معاً مثل أطلع ربعة وأطلع على مضر إلا الطوال أو مع الاتفاق في الاسم دون الحكم مثل أطلع ربعة وأطلع على ربعة إلا الطوال أو في الحكم دون الاسم نحو أطلع ربعة وأطلع مضر إلا الطوال أو لا يكونا من نوع واحد والقضية أما مختلفة كقولك أكرم ربعة والعلماء وهم المتكلمون الأهل بغداد أو متحدة كالآية المذكورة التي اختلفت أنواع الكلام فيها إذ الجملة الأولى أمر والثانية نهي والثالثة خبر واتحدت القضية إذ الكل في شأن الرامين وإنما اختص الاستثناء في تلك الصورة بالأخيرة لاستقلال كل من الجمل وإن الظاهر أن الانتقال عن مستقلة إلى أخرى لا يقع إلا بعد تمام الفرض من الأول وهذا يقتضي أن لا يرجع الاستثناء إلى الجميع في حصول الإمام الانصاف أن هذا التقسيم حق لكن عند البحث يختار التوقف لعدم العلم كما هو مذهب القاضي قال الفري دعوى التوقف لعدم العلم بعد العلم بالتقسيم والاقرار بحقيقة خروج عن الانصاف أقول معنى حقيقة التقسيم أن الجمل التي يعقبها استثناء تنقسم إلى هذه الأقسام ولاخفاء أن العلم بهذا لا ينافي التوقف وعدم العلم بأن مرجع الاستثناء أي شيء أما الجميع أو الأخيرة . ثم اعلم أن الخلاف إنما هو في الظهور وأما أنه يمكن أن يرد الاستثناء إلى الجميع أو إلى الأخيرة خاصة فلا نزاع فيه كذا قال المحقق (لنا) على أنه عائد إلى الجميع (ما تقدم) وهو (أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما) وهو يقتضي عودها إلى الجميع مثل أكرم وأعط زيدا ركباً أو أن كان عالماً أو العالم أو في الدار أو يوم الجمعة ومثل أكرم بني تميم وبني ربعة صالحين إلى آخره (فكذلك الاستثناء) منها فيعود إلى الجميع قياساً على سائرهما جامع أن كلامها مخصص غير مستقل واستدل بالاختصاص بالأخيرة و (قيل) الاستثناء (خلاف الدليل) بما تقدم من أنه إنكار بعد إقرار فالأصل أن لا يعود إلى شيء من الجمل لكن (خوفاً في) الجملة (الأخيرة للضرورة) وهو صون الكلام عن اللغو وخصت هي بالاستثناء لأنها أقرب (فبقيت) الجمل (الأولى) السابقة على الأخيرة (على عمومها) وهو العموم لأن الثابت بالضرورة مقدر بقدر الضرورة (قلنا) لا نسلم انحصار الضرورة في الجملة الأخيرة وإنما يصح لولم يوضع الاستثناء للعود إلى الجميع والالم تندفع الحاجة بالأخيرة ولو سلم فهو (منقوض بالصفة والشرط) فإن كلا منهما من

أقول شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا» فان هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل الجملة الأولى آمرة بمجلدوهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة مخبرة بنفسهم وفي حكم ذلك مذاهب «الاول مذهب الشافعي أن الاستثناء يعود إلى الجميع إذا لم يدل الدليل على إخراج البعض لكن بشرطين أحدهما أن تكون الجمل معطوفة كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وغيرهما واستدلال الإمام والمصنف وغيرهما يقتضيه «الثاني أن يكون العطف بالواو خاصة كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وإمام الحرمين في النهاية «الثاني مذهب أبي حنيفة أنه يعود إلى الجملة الأخيرة خاصة قال في المعالم وهو المختار وفائدة هذا الخلاف في قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لأن الاستثناء يعود إليها أيضاً وعنده لا تقبل وأما الجملة الأولى الآمرة بالجلد فوافقه على أن الاستثناء هنا لا يعود إليها لكونه حق آدمي فلا يستقط بالتوبة الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة قال في المحصول إلا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة والمترضى توقف للاشتراك أي لكونه مشتركين عوده إلى الكل وعوده إلى الأخيرة لأنه قد ورد عوده للكل في قوله تعالى: «وأولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون إلا الذين تابوا» «وورد عوده أيضاً إلى الأخيرة في قوله تعالى: «ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده» والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركاً قال في المنتخب وما ذهب إليه القاضي هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفي الحاصل هنا نحوه أيضاً «الرابع مذهب إليه أبو الحسين البصري وقال في المحصول أنه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء إليها والا يعود إلى الأخيرة خاصة والمراد بالتعليق كما قال في المحصول هو أن يكون حكم الأولى أو اسمها مضمراً في الثانية فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد وأما الاسم فكقولنا أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم إلا المبتدعة فقوله عليهم أي على الفقهاء وقد أشار

المخصصات التي هي خلاف الأصل مع عودها إلى الجميع اتفاقاً قال المراغي الاتفاق ممنوع في الصفة لكونها كالاستثناء عند الحنفية كما ستعرف وقيل المختار ان ظهر الانقطاع الأخيرة عما قبلها بأمرة فلاخيرة وان ظهر الاتصال للجميع وان لم يظهر أحدهما يتوقف ومرجع هذا إلى التوقف لأن القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة ووجه ذلك أن الانفصال يجعلها كالأجانب والاتصال يجعلها كالواحدة

المصنف إلى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه واجتنب غيره وإنما أعيد الاستثناء
هنا إلى الكل لأن الثانية لا تستقل إلا مع الأولى بخلاف ما إذا لم يكن بين الجمل تعلق لأن
الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها إلى جملة أخرى إلا وقد تم غرضه من الأولى
فلو كان الاستثناء راجعاً إلى الجميع لم يكن مقصوده من الأولى قد تم (قوله لنا) أى الدليل
على المذهب المختار وهو مذهب الشافعى أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في
جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما أى كالصفة والظرف والمجرور فيجب أن يكون
الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال مثاله أكرم بنى مضر وأطعم بنى ربيعة محتاجين أو
إن كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة . واعلم أن الإمام نقل عن الحنفية
هنا أنهم وافقونا على عود الشرط إلى الكل كما نقله المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة
ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء أن الشرط يختص بالجملة التى تليه
فإن تقدم اختصاص بالأولى وإن تأخر اختصاص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما في الاستثناء
وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء فعلى هذا يأتى فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه وأما
الحال والظرف والمجرور فقال أعنى الامام انا نخصهما بالاخيرة على قول أبى حنيفة وحينئذ
فاستدلال المصنف بهما على أبى حنيفة باطل وأما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكننا شبهة
بالحال وقد علمت أن الحال يختص بالاخيرة عند الخصم (قوله قيل خلاف الدليل) أى
احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل لكونه انكاراً بعد الاقرار لكن خولاف
مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة للضرورة وذلك لأنه لا يمكن إلغاء الاستثناء وتعلقه بالجملة
الواحدة كاف في تصحيح الكلام والاخيرة لاشك أنها أقرب تخصيصاً بها ففى ما عداها
من الاصل وأجاب المصنف بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما عائدان إلى
الكل عندكم مع أن المعنى الذى قلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف في الصفة فظراً
لما قدمناه من عوده إلى الاخيرة عندهم وقد اختلف النحاة أيضاً في هذه المسألة فجزم ابن مالك
بعوده إلى الجميع وخصه أبو على الفارسي بالاخيرة كما نقله عنه ابن برهان فى الوجيز قال لأن
العامل فى المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء إلى الجميع لاجتمع عاملان على معمول
واحد وهو محال لأنه يؤدى إلى أن يكون الشيء الواحد مرفوعاً ومنصوباً كما فى الآية
المذكورة قال (الثانى الشرط)

والاشكال يوجب الشك (الثانى) من المخصصات المتصلة هو (الشرط) وهو على ما فى
محصول الامام ما يتوقف عليه المؤثر فى تأثيره لافى ذاته فبقوله يتوقف عليه المؤثر دخلت
فيه علل المؤثر من المادة والصورة والفاعل والغاية وكذا الشرط وبقوله فى تأثيره لافى ذاته

وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده كالإحصان

خرجت فان ذات المؤثر يتوقف عليها لا تأثيره في مؤثره وهذا بالحقيقة شرط المؤثر في تحصيله عين مؤثره وهو أولى من تعريف المصنف (وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده) لانه يصدق على وجود المؤثر أنه شيء يتوقف عليه تأثيره لا وجوده إذ الشيء لا يتوقف على نفسه قال المدقق إنه غير منعكس لأن الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر يعني أن المحوج إلى المؤثر هو الحدوث والعلم قديم ولا مؤثر في القديم أقول هذا بناء على ما زعموا من أن المحوج إلى السبب ليس هو الإمكان بل الحدوث وقد تبين بطلانه في الكلام وبتقدير أحوال الإمكان يحتاج علم الواجب إلى ذاته لإمكانه بالذات وإن وجب بذاته تعالى لا تمتناع الامتناع وهو ظاهر والوجوب استحالة تعدد الواجب لذاته على ما تقرر وحينئذ يكون المؤثر فيه ذاته تعالى بشرط الحياة وقد فهم البعض كالجاربردى وغيره أن المراد بما ذكر المدقق أن الحياة شرط في العلم مع أنه لا يتوقف تأثير العلم عليها إذ هو ليس من الصفات المؤثرة فأجاب بأن ذلك تعريف للشرط شرعى فقط من أن الخصم أن لا يسلم أن العلم ليس من الصفات المؤثرة ولم يتفطن أنا إذا قلنا الوضوء شرط في الصلاة لم يرد أنه يتوقف عليه تأثير الصلاة في الشيء بل تأثير المؤثر في الصلاة وقال حجة الإسلام الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد عليه أولا أنه دور لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه موقوف تعلقه على تعقله وثانيا أنه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك ويجاب عن الاول أن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور المشروط بالحقيقة غير مشروط في تصور ذلك والحاصل أن المراد بالمشروط المأخوذ في تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته * وعن الثانى بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد سبب آخر ذكره المحقق قال الفاضل هذا فى غاية السقوط لأن المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الآمدى * ثم الشرط ينقسم إلى عقلى وشرعى ولغوى فالأول كالحياة للعلم لحكم العقل بأنه لا تسكن بدونها * والثانى كالطهارة للصلاة و (كالإحصان) للرجم فإن الشرع هو الحاكم بذلك * والثالث كقولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت الدار فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب على أن ما دخلت عليه أن هو الشرط والآخر المعلق به والجزاء هذا وإن الشرط اللغوى صار استعماله فى السبب غالبا فإن المراد فى مثالنا أن الدخول سبب للطلاق ويستلزم وجوده لا مجرد كونه عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية وقد يستعمل فى شرط شبيهه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب

وفيه مسألتان) أقول هذا هو القسم الثاني من أقسام المخصصات المتصلة * والشرط في اللغة هو العلامة ومنه أشرط الساعة أى علاماتها وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين أحدهما أن يكون في وجوده وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر ، أو جزءاً من علته ، أو شرطاً لعلته ، أو يكون جزءاً من نفس المؤثر لأن الشيء أيضاً يتوقف في وجوده على جزئه ، وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضاً لأن التأثير متوقف على وجود المؤثر ، وكل ما توقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الأولى * الثاني : أن يتوقف على الغير في تأثيره فقط ، وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله : لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر ، أى لا يتوقف وجوده يعنى وجود المؤثر ، وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فإن التأثير متوقف على هذه الأشياء بالضرورة كما قدمناه لكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فإن وجود المؤثر لا يتوقف بل إنما يتوقف عليه تأثيره كالأحصان فإن تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه ، وأما نفس الزنا فلا لأن السكر قد تزنى وهذا التعريف إنما يستقيم على رأى المتزلة والغزالي فانهم يقولون ان العالل الشرعية مؤثرات لكن المعتزلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والغزالي يقول بجعل الشارع ، وأما المصنف وغيره من الأشاعرة فانهم يقولون إنها أمارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتى في القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها أن المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه قلنا : إنما ينتقض أن لو قلنا بمذهب الأشعرى وهو أن الوجود عين الماهية والمصنف لا يراه . بل يختار أن الوجود من الأوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم في الاشتراك فعلى هذا يصدق أن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللقرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لاداته كما قاله في المحصول . واعلم أن الشرط عندما يكون شرعياً كما مثله وقد يكون عقلياً كما تقول الحياة شرط في العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغوياً نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وكلام الإمام يقتضى أن المحدود هو الشرط الشرعى قال : (الأولى : الشرط إن وجد دفعه فذاك

أمر يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قلت إن طلعت الشمس فالبيت مضي يفهم منه أنه لا تتوقف إضاءته إلا على طلوعها (وفيه) أى في الشرط (مسألتان) المسألة (الأولى : الشرط) إما دفعة أولافيه (إن وجد) أى تحقق (دفعة) واحدة (فذاك) أى حصل المشروط عنده بسيطاً كان الشرط أو مركباً بتلازم أجزائه في الوجود عدم شيء كان أو وجوده بأن يوجد المشروط أو ان وجوده

حلالاً فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه أو ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه . الثانية : إن كان زانياً ومحصناً فارجم يحتاج إليهما وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع يكفي أحدهما وإن شفيت فسالم وغنم حر فشفي عتقاً وإن قال أو

أو أو أن عدمه (وإلا) أى وإن لم يوجد دفعة بل بالتدرج فلا بد أن يكون مركباً من أجزاء مفروضة كما في غير القار من الأشياء أو محقة كما في سائر المركبات وحينئذ الشرط إما وجوده أو عدمه (فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه) إن شرط وجوده ، ويكفي في غير القار بحصول آخر جزء منه (أو) عند (ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه) إذ يكفي في عدم المركب عدم جزء ما منه بخلاف وجوده فإنه لا بد له من وجودات جميع الأجزاء وعبرة الحاصل إن كان الشرط عدمه فيوجد المشروط عند انتفاء كل أجزائه قال الجاربردى وجه الترفيق بين الكلامين أن ما ذكره صاحب الحاصل فيما إذا كان انتفاء جميع الأجزاء شرطاً لوجود الحكم ، وما ذكره المصنف في صورة شرطية انتفاء السلك من حيث هو كل لوجوده فلا يوجد الحكم في الأول إلا عند انتفاء جميع الأجزاء وفي الثانى يوجد عند انتفاء أى جزء كان أقول لا مدافعة بين اشتراط انتفاء كل الأجزاء واشتراط انتفاء جزء منها حتى يحتاج إلى التوفيق بل هما متلازمان إذ الثانى حاصل السبب الجزئى والأول حاصل سلب العموم لا عموم السلب حيث ذكر بالإضافة ، ولم يقل انتفاء كل من الأجزاء وسلب عموم الإيجاب مساو للسلب الجزئى ويؤيد ذلك جعلهم مثل ليس كل ولا كل من أدوات السلب الجزئى مع أنه لسبب العموم قصداً ثم اعلم أن هذه المسألة إنما تطول إذا أريد بالشرط ما هو في معنى السبب أو شبيهه به إذ مطلق الشرط لا يلزم وجود المشروط عند وجوده المسألة (الثانية) إذ تعدد الشرط والحكم المشروط به فذلك إما بالوإو أو بأو فهذه أربعة أقسام الأول ما يكون التعدد في الشرط بالوإو كقوله (إن كان زانياً ومحصناً فارجم) فالحكم فيه وهو وجوب الرجيم (يحتاج إليهما) أى الزنا والاحصان بمعنى أنه لا بد منهما جميعاً إذ الشرط لمجموع (و) الثانى : إما أن يكون التعدد فيه بأو مثل (إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع) فالحكم فيه وهو وجوب القطع (يكفي) فيه (أحدهما) لأن الشرط هو لا الجميع (و) الثالث ما يكون التعدد في الحكم بالوإو بأن قيل لرجل (إن شفيت فسالم وغنم حر فشفي) بعد ذلك (عتقاً) أى سالم وغنم كلاهما إذ الشفاء شرط العتق لكل منهما والرابع ما يكون التعدد في الحكم بأو وأشار إليه قوله (وإن قال أو) أى لو

فَيَعْتَقُ أَحَدُهُمَا وَيَعَيِّنُ) أقول ذكر في الشرط مسألتي إحداهما أن المشروط متى يوجد وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدرج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمة الوجود ان علق على الوجود وعند أول أزمة العدم ان علق على العدم وإن وجد على التدرج كترامة للفاحة مثلاً فان كان التعليق على وجوده كقوله إن قرأت الفاتحة فأت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل أجزاء الفاتحة وإن كان على العدم كقوله لزوجه إن لم تقرق الفاتحة فأت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع إلا حرفاً واحداً لأن المركب يلتقي بانتفاء جزئه * المسألة الثانية في تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة أقسام لأن الشرط قد يكون متحداً نحو ان قمت فأت طالق وقد يكون متعدداً اما على سبيل الجمع نحو ان كان زانياً ومحصناً فارجمه فيحتاج إليهما للرجم واما على سبيل البدل نحو ان كان سارقاً أو نباشاً فاقطعه فيكفي واحد منهما في وجوب القطع والمشروط أيضاً على ثلاثة أقسام مثال الاول قد عرفته ومثال الثاني إن شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شقي عتقاً ومثال الثالث أن يأتي بأو فيقول إن شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شقي عتق واحد منهما ويعينه السيد وإذا ضربت ثلاثة في ثلاثة صارت تسعة وقد أهل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل وجموع ذلك أربعة أقسام لأنه الحاصل من ضرب اثنين في اثنين قال في المحصول وانفقوا على أنه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي وقد تقدم في الاستثناء حكم الشرط الداخلة على الجمل قال : (الثالث الصفة مثل : « فتحرير رقبة مؤمنة » وهي كالإستثناء)

قال إن شفيت فسالم أو غانم حر ، وشقي (فيعتق أحدهما) لا بالمتعين إذ الشفاء شرط لعتق أحدهما في الجملة لا لعتق كل منهما (ويعين) أى المعتق وهو المولى يعنى يكون خيار التعيين له فيه من أى أحدهما شاء (الثالث) من المخصصات المنصلة (الصفة مثل) قوله تعالى : (فتحرير رقبة مؤمنة) وفيه نظر لأن النكرة في الإثبات مطلق قيد الصفة كما صرح به الإمام وغيره لأعام مخصوص كذا ذكر الفهرى (وهى) أى الصفة (كالاستثناء) إذ ورد بعد جملة واحدة أو جمل متعددة فيقال العام الموصوف بالصفة إن كان متحداً فالصفة تعود اليه وإن كان متعدداً نحو أكرم بنى تميم ومضر وربعة الطوال فالأذهاب فيه كالأذهاب في الاستثناء وعليه المحقق حيث قال حكمها حكم الاستثناء بعد الجمل والمختار المختار قال الخننجي إلا أن أبا حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى قد اتفقا على عودها إلى الجميع ، وقال المراءى هذاذهب أبى حنيفة أن الصفة تختص بالآخر كالاستثناء وههنا تدافع قال الفهرى لم يوجد في

أقول هذا هو القسم الثالث من أقسام المخصصات المتصلة ، وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء فإن التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى : « فتحرير رقبة مؤمنة » وهو تمثيل غير مطابق فإن هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم لأن رقبة غير عامة لكونها نكرة في سياق الإثبات ولم يزد الإمام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو محتمل لما أراد المصنف ولغيره من الأمثلة الصحيحة بأن تكون واقعة في نفي أو شرط كما تقدم (قوله : وهى) أى والصفة كالاستثناء يعنى فى وجوب الاتصال وعودها إلى الجمل وفصل في الحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا إن كانت الجملة الثانية متعلقة بالأولى نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين فإن لم تكن فانها تعود إلى الأخيرة فقط ، وقد عرفت ضابط التعلق في المسألة السابقة وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها إلى الأخيرة مطلقاً كما قال به في الاستثناء ، وليس كذلك كما تقدم ومشعر أيضاً بجرى الخلاف المذكور في الاستثناء في إخراج الأكثر والمساوى والأقل ، فيه نظر قال : (الرابع الغاية وهى طَرَفُهُ وَحُكْمُ مَا بَعْدَهَا مَخَالَفٌ لِمَا قَبْلُهَا مِثْلُ : « وَأَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » وَوُجُوبٌ

كتب الحنفية ما يعرب عن هذه المسألة ولعل الخنجى إنما قال ذلك قياساً على الشرط فانه عائد إلى الكل في قوله : امرأته طالق وعبد حر وعليه حج إن دخلت الدار والمراعى إنما أخذ هذا من ظاهر لفظ المصنف وهى كالاستثناء وبوافتقه ظاهر لفظ المنتهى وأما عبارة محصول الإمام فهى أن الصفة إن ذكرت عقيب شيئين فاما أن يكون أحدهما متعلق بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فهى عائدة إليهما ، واما أن يكون كذلك كقولك أكرم الحكماء وجالس الفقهاء الزهاد فالصفة عائدة إلى الأخير وإن كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء . فظاهر هذه العبارة يدل على التشبيه بحسب البحث والتفصيل لا بحسب تحقق المذاهب (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية وهى) أى غاية الشيء (طرفه) . ونهايته (وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها) من الحكم أو مخالف لحكم ما ذكر قبلها إذ لو بقى فيما وراء الغاية شىء منه لم تكن الغاية غاية (مثل) قوله تعالى : (وَأَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) فإن الليل عائد للصوم لدخول إلى فيه ، وحكم الليل في الإمساك عن المفطرات خلاف حكم ما قبله (ووجوب) هذا جواب سؤال تقديره لو كان حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبله لوجب أن لا يجب غسل المرافق لكونه غاية لليد الواجب عليها واللازم باطل تقرير الجواب (ووجوب) هذا جوابه سؤال تقريره لو كان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها لوجب أن لا يجب غسل المرافق لكونه عائد لليد الواجب غسلها واللازم

غَسَلَ المُرْفِقِ لِلْإِحْتِيَاظِ) أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشيء طرفه ومنتهاه وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان إلى * كقوله تعالى : * ثم أتموا الصيام إلى الليل * وحتى * كقوله تعالى : * ولا تقربوهن حتى يطهرن * (قوله وحكم ما بعدها مخالف) أى حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير المتقدم وهو الطرف وهو فاسد فانه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما بعدها مخالف لها ويحتمل أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف وهو فاسد أيضاً وإن كان كلام الإمام يقتضيه لأن المسألة المفروضة وهى التى وقع الخلاف فيها إنما هو فيما دخل عليه الحرف لا فى الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيسكون أراد بالغاية ثانياً خلاف ما أراد بها أولاً وهو غير ممتنع وأطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل فى عرف النحاة وحاصل المسألة أن ما بعد الحرف مخالف فى الحكم لما قبله أى ليس داخل فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه لأن ذلك الحكم لو كان ثابتاً فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهياً ومنقطعاً فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى : * ثم أتموا الصيام إلى الليل * فان الى دالة على أن الليل ليس عللاً للصوم وهذه المسألة فيها مذاهب أحدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعى كما تقدم نقله عنه فى مفهوم العدد والثانى أنه داخل فيما قبله والثالث أن كان من الجنس دخل والا فلا نحو بعثك الرمان

باطل والجواب أن وجوب (غسل المرفق للاحتياط) فى التقصى عن العهدة يبين لأن حكم ما بعدها لا يخالف ما قبلها واعلم أنه يمكن أن يقال الكلام فيما بعد الغاية والمرافق نفس الغاية فلا نقض اللهم الا أن يقال المراد ما بعد أداة الغاية والخلفية على أن معنى المخالفة أن ما بعدها مسكوت عنه لم يحكم فيه بحكم ما قبلها لا أنه حكم بخلافه وأما الغاية فهل هى داخله فى الحكم أم لا ففيه تفصيل وهو أن ما ذكره لد الحكم لا يدخل فى الحكم السابق وذلك بأن يكون صدر الكلام لا يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه وبه يعلم أن الغاية لا تثبت الحكم ومده اليها فى غاية الاثبات فلا تدخل تحته والا لما كانت غاية وما ذكره اقتصر الحكم بأن كان الصدر يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه فى غاية الاسقاط لانه لقصر الحكم واسقاط ما ورائها فتدخل فى حكم الاثبات بصدر الكلام كأنه لم تذكر الغاية والمرافق من الثانى لأن اليد الى الابط والليل من الاول لأن امساك ساعة صوم لغرض شرعا حتى لو صام ساعة الخالف أن لا يصوم حث وذكر الشارحان الغاية المنهية حسا كما فى الصوم حكم ما بعدها بالخلاف للانفصال حسا وغير المنهية لا يلزمها ذلك كالمرافق بناء على

الى هذه الشجرة فينظر هل هي من الرمان أم لا والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلناه والا فلا نحو بعثك من كذا الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس بقوله تعالى : « ثم اتموا الصيام الى الليل » فانه لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى : « وايدىكم الى المرافق » فان المرافق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبّه بما قبله وما بعده كفصل الليل من النهار بل يحزمه مشتبّه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الاجزاء بأولى من الآخر فوجب الحكم بالدخول وفي المحصول والمنتخب أن هذا التفصيل هو الأولى ومذهب سيبريه أنه ان اقترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان واختار الآمدى أن التقيد بالغاية لا يدل على شيء ولم يصحح ابن الحاجب شيئا وفي دخول غاية الابتداء أيضا مذهبان وقاعدة الخلاف ما اذا قال له على من درهم الى عشرة أو قال بعثك من هذا الجدار الى هذا الجدار والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار في البيع ولا الدرهم العاشر في الافرار وفي الفرق نظر فان قيل هذا الخلاف ينبغي أن يكون في الى خاصة وأما حتى فقد نص أهل العربية على أن ما بعدها يجب أن يكون من جنسه وداخله في حكمه قلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما اذا كانت عاطفة أما اذا كانت غاية بمعنى الى فلا ومنه قوله تعالى : « سلام هي حتى مطلع الفجر » (قوله وجوب غسل المرفق للاحتياط) جواب عن سؤال مقدر توجيهه أنه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لسكان غسل المرفق غير واجب وليس كذلك وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم توجها فأدار الماء على مرفقيه فاحتمل أن يكون غسله واجبا وتكون الى بمعنى مع كما قد قيل في قوله تعالى : « وتأكلوا أموالهم الى أموالكم » واحتمل أن لا يكون واجبا فأوجبناه للاحتياط . الثاني أن المرفق لما لم يكن متميزا عن اليد امتيازا حسيا وجب غسله احتياطا حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هذا التقرير يكون فيه اشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الإمام قال ابن الحاجب

أن جعلها غاية ليس بأولى من سائر مفاصل اليد لاستواء السك في الاتصال الحسي أقول لا نسلم أن الانفصال حسيا يستلزم التخالف حكما ولا نسلم أن عند الاستواء في الاتصال الحسي لا يكون البعض أولى لكونه غاية لجواز أن يثبت بأمر آخر ككونه مذكورا بعد أداة الغاية وفي الكشف أن الى للغاية فاما دخرها وخروجها فيدور مع الدليل وما فيه دليل الخروج قوله تعالى : « فتنظروا الى ميسرة » لأن الانتظار للاعسار ويزول بالميسرة ولو دخلت فيه لسكان يفتقر في الحالين وكذلك اتموا الصيام اذ لو دخل الليل لوجب الوصال وما فيه دليل الدخول قوله حفظت القرآن من أوله الى آخره لأن سرقة لحفظ كله وقوله تعالى : الى المرافق . لا دليل فيه على أحد الامرين فحكم الكفاية يوجب الغسل للاحتياط وزفر بالمتيقن فهذه

وحكم الغاية في هودها إلى الجمل بحكم الصفة قال * (والمنفصل ثلاثة : الأول العقل كقوله تعالى : « الله خالق كل شيء » ، الثاني : الحس مثل : « وأوتيت من كل شيء » ، الثالث : الدليل السمعي وفيه مسائل * الأولى : الخاص إذا عارض العام يخصه علم تأخره أم لا وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخاً توقّف حيث جهل

أحكام الخصصات المتصلة (و) المخصص (المنفصل ثلاثة : الأول العقل) ومنع شذمة كونه مخصصاً لنا الوقوع (كقوله تعالى : الله خالق كل شيء) إذا العقل قاض صرفه بخروج القدم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقاً وعند المعتزلة يقتضى أيضاً خروج أعمال العباد الاختيارية بالنظر وأيضاً قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت ، مخصص باخراج المجانين ، والصبيان بناء على أن العقل لا يجوز تكليف من لا يعقله واستدل المخالف بأنه لو جاز التخصيص به لكان اللفظ صالحاً لما ياباه للعقل إذ التخصيص لإخراج بعض متناول اللفظ وذلك عند صلوح اللفظ له لغة مع أن العقل يقتضى خروجه واللازم باطل إذ لا يصح المتكلم أن يريد بلفظه الدلالة على ما هو خلاف العقل * والجواب منع الملازمة وتحقيقه أن تناول العام كالناس للطفل إنما كان بانفراد هذا اللفظ لا بالنظر إلى ما ينسب إليه وهو وجوب الحج وإخراج العقل البص بالنظر إلى النسبة المذكورة إذ لا يجوز عقلاً نسبته إلى الكل فلا يلزم صلوح اللفظ لغة لعين ما ياباه العقل لتغاير الاعتبار إذ الصلوح بالنظر إلى نفس اللفظ والاباء باعتبار النسبة (الثاني) من الخصصات المنفصلة (الحس مثل) قوله تعالى : (وأنت من كل شيء) فانه عام يتناول السماء والشمس والقمر : مع أنه يعلم حساً أنها لم تؤت هذه الأشياء فان قلت لم لا يجوز كون من للتبعض قلنا فعلى هذه أيضاً يلزم التخصيص لا امتناع أن يقال أوتيت من كل شيء بعينه (الثالث) من الخصصات المنفصلة (الدليل السمعي ، وفيه مسائل) تسع المسألة (الأولى) في تعارض الخاص والعام وتخصيصه إياه (الخاص إذا عارض العام يخصه علم تأخره) عن العام (أم لا) وذلك إما بالعلم بتقديم الخاص أو بالجهل بتقديم أحدهما بعينه على الآخر للجهل بالتاريخ وفي بعض النسخ علم تاريخه أولاً يعنى سواء علم تقدمه على العام أو تأخره عنه أو لم يعلم شيء منهما وحاصلها أحد (وأبو حنيفة) رحمه الله (يجعل) الخاص (المقدم منسوخاً) بالعام المتأخران ، وعلم التقدم ويخصص العام بالخاص إذا علم تأخره عن العام أو تقارنهما (وتوقف) أى يوجب التوقف (حيث جهل) على بناء القول ، أى حيث لم يكن التأخر معلوماً وإلا تقدم أما النسخ لأن لا قتل المشركين

لنا أعمال الدليلين أولى) أقول لما فرغ من التخصيصات المتصلة شرع في المنفصلة والمنفصل هو الذي يستقل بنفسه أى لا يحتاج في ثبوته إلى ذكر العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف إلى ثلاثة أقسام وهى العقل والحس والدليل السمعى ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الاحوال إلا أن يقال إن القياس من الأدلة السمعية ، ولهذا أدرجه في مسائله ودلالة القرينة والعادة عقلية ، وفيه نظر لأن العادة قد ذكرها في قسم الدليل السمعى وحيثئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب . الاول

بعد ما قيل اقتل زيدا المشرك بمنزلة لا تقتل زيدا المشرك لتناول العام كل فرد ، والاخير ناسخ للتوسط فكذا الاول لأنه في معناه فالعام المتأخر ناسخ ولقول ابن عباس رضى الله عنهما كننا نأخذ بالاحداث فالاحداث ، وأما التخصيص فلما يحى من دليل الشافعية وأما الوقف فلا احتمال تقدم الخاص وكونه منسوخاً مرجوحاً واحتمال تأخره وكونه مخصصاً راجحاً فتعارض الاحتمالان فوجب التوقف ، والمذكور في كتب الحنفية أن في تأخر الخاص يتمارضان في القدر المتناول للخاص في أقارير العباد ووصاياهم ونحوها ، ولا يترجح أحدهما على الآخر بلا دليل زائد ، كما إذا أوصى بختام لاحد ثم أوصى بنفسه لآخر في كلام مفصول فالحلقة الاول والفصل بينهما نصفان كما صرح به محمد رحمه الله في الزيادات وأبو يوسف وإن سلم التعارض لكنه يرجح الوصية الثانية لأن النص دخل فيها قصداً وفي الاولى تبعاً واعتبار القصد أحق وأما في كلام الشارع فيجعلون الخاص المتراخى ناسخاً للعام في القدر المخصوص لا اختصاص التخصيص بالمقارن عندهم والشافعية يجعلونه مخصصاً لعدم اشتراط المقارنة فيه لا ناسخاً لأنه إنما يكون حيث يرفع الكل وقد يجاب عن دليل نسخ الخاص بالعام بأننا لانسلم ان لا تقتل المشركين في معنى لا تقتل زيدا المشرك لجواز صرف النهى عن القتل إلى أفراد سواه بقرينة سبق اقتل زيدا فيكون تخصيصاً وان احتمل أن يعم النص الجميع ونسخ الخاص المتقدم ولا مرجح لاحدهما بل لو كان لكان للتخصص لأنه أغلب ولأنه منع عن الثبوت والنسخ رفع بعده والمنع أسهل فالحل عليه أولى وللحنفية أن يقولوا : العام قبل التخصص فيفيد ثبوت الحكم قطعاً في جميع أفرادها عندنا بما أفقنا من الأدلة كالخاص فيكون لا تقتل المشركين في النهى عن قتل زيد المشرك كالخاص والتصريح بذلك ولا خفاء أن تقدم اقتل زيدا لا يمنع موجب لا تقتل زيدا بل يرتفع به فكذا يجب أن يرتفع بالعام ولا يمنع موجب (لنا) أى على أن الخاص مخصص مطلقاً أن يقال (أعمال الدليلين) ولو بوجه (أولى) من إعمالها أو إعمال أحدهما بالسكينة إذ الأصل الاعمال أى عند التعارض وإن لم يعمل بشئ منهما بالتوقف لزم إعمالها وإن أعمل العام وحده أهمل غيره وإن خصص الخاص العام أعمل

العقل والتخصيص به على قسمين أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى «الله خالق كل شيء»
فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه والتمثيل بهذه الآية ينبنى على أن المتكلم يدخل في عموم
كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى أن الشيء يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح
اطلاقه عليه لقوله تعالى: «قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد» الآية والثاني أن يكون بالنظر
كقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت» فإن العقل قاض باخراج الصبي والمجنون للدليل الدال
على امتناع تكليف الغافل * الثاني الحس أي المشاهدة وإلا فالدليل السمعي من المحسوسات
أيضاً وقد جعله المصنف قسميه ومثاله قوله تعالى اخباراً عن بلقيس «وأوتيت من كل شيء» فإنها
لم تؤت شيئاً من الملائكة ولا من العرش وقد اعترض على هذا التمثيل بأن العرش والكرسى
ونحو ذلك وإن كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال المخرج له والاولى
التمثيل بقوله تعالى: «تدمر كل شيء» فإنا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمر فيها كالمسوحات والجبال *
الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملاً على تسع مسائل * الاولى في بيان ضابط كل
على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين والمسائل الباقية في بيان التخصيص بالادلة
السمعية مفصلاً فنقول الخاص إذا عارض العام أى دل على خلاف ما دل عليه فيؤخذ بالخاص
سواء علم تأخيرها عن العام أو تقديمه أرلم يعلم شيء منهما ونقله الإمام عن الشافعي واختاره
هو وأتباعه وابن الحاجب وذهب أبو حنيفة وإمام الحرمين إلى الاخذ بالتأخر سواء كان هو
الخاص أو العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحداث فالاحداث فعلى هذا ان تأخر العام فنسخ الخاص
وإن تأخر الخاص فنسخ من العام بقدر ما دل عليه فان جهل التاريخ وجب التوقف إلا أن
يترجح أحدهما على الآخر بمرجح ما كتضمنه حكماً شرعياً أو اشتهار روايته أو عمل الأكثر
به أو يكون أحدهما محرماً والآخر غير محرم فانه لا توقف بل يقدر المحرم متأخراً ويعمل به
احتياطاً ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وإن تأخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخ فانه

الخاص في جميع موارد العام في غير مورد الخاص وهذا أولى من الوجهين الباقيين ولأنه لو لم
يخصص لبطل القاطع بالاحتمال واللازم باطل أما الملازمة فلأن الخاص قطعي الدلالة على
مدلوله ودلالة العام على العموم محتملة لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخص العام متأخراً
بل أبطلنا به الخاص لزم ابطال القاطع بالاحتمال ولهم أن يقولوا لا نسلم ان دلالة العام الغير
الخصوص تحتمله احتمالاً ناشئاً عن دليل وحيفئذ فلا قدح في قطعيته كاحتمال الخاص المجاز
فإن قلت التخصيص بيان فكيف يجعل الخاص المتقدم بياناً للعام المتأخر قلنا انه استبعاد
ولا يمنع أن يرد كلام ليسكون بياناً للمراد بكلام يرد بعده بأن يتقدم ذاته ويتأخر وصف

لا يقدم على العام بل لابد من مرجح حكاه في المحصول « حجة الشافعي أنا إذا جعلنا الخاص المتقدم مخصوصاً للعام المتأخر فقد أعملنا الدالين أما الخاص فواضح وأما العام ففي بعض ما دل عليه وإذا لم نجعله تخصصاً له بل جعلناه مفسوخاً فقد ألغينا أحدهما ولا شك أن أعمال الدالين أولى » وأعلم أن مقاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام محله إذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام لأنه إذا كان كذلك كان بياناً لتخصيص سابق يعنى دالا على أن المتكلم كان قد أراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخاً وبياناً لما مراد المتكلم الآن دون ما قبل لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله في المحصول وحينئذ فلا تأخذ به مطلقاً وإنما تأخذ به حيث لا يؤدي إلى نسخ المتواتر بالآحاد كما سيأتي قال * (الثانية : يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والإجماع كتخصيص : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء » بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن » وقوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم » الآية بقوله عليه الصلاة والسلام : القاتل لا يرث والزانية والزاني فاجلدوا برجمه صلى الله عليه وسلم للمحصن وتنصيف حد القذف على العبد) أقول شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولاً كانت

كرهه بياناً للمسألة (الثانية) في تخصيص المقطوع بالمقطوع (يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والإجماع) الأول (كتخصيص) قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء بقوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن) فإن الأولى مخصصة الثانية اتفاقاً والمشهور في ذلك تخصيص قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً بقوله وأولات الأحمال (و) الثاني قسماً تخصيص الكتاب بالسنة القولية والفعلية الأولى كتخصيص (قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث) فإن الصحابة خصصوا الآية المذكورة بهذا الخبر (و) الثاني كتخصيص قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا برجمه صلى الله عليه وسلم للمحصن) كرجه ما عايناهم فهموا أن الآية مخصوصة برجمه المحصن والثالث كتخصيص قوله تعالى في حق القاذفين فاجلدوهم ثمانين جلدة بالإجماع على تخصيصه بالاحرار (وتنصيف حد القذف على العبد) وههنا أبحاث الأول : لم لا يجوز أن يكون تخصيص هذه العمومات بدليل آخر لا بالمذكورات والجواب أن الأصل

أو فعلا ، وبالإجماع . ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف والنشر ، وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضاً وهو جائز وفي الحصول عن بعض الظاهرية أن الكتاب لا يكون مخصصاً أصلاً لا لكتاب ولا لسنة واحتج بقوله تعالى لتبين ففوض أمر البيان إلى رسوله فلا يحصل إلا بقوله ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » فانه مخصص لعدم قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » . وللخصم أن يقول : لا أسلم أن تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة وجوابه أن الأصل عدم دليل آخر ، ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم : « القاتل لا يرث فانه مخصص لعموم قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم » وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقاً ، بل غير ثابت . فان الترمذى نص على أنه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد نعم إذا جاز التخصيص بالآحاد فالمتواتر أولى ، وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية ، فلان النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن فكان فعله مخصصاً لعموم قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، وفي هذا نظر أيضاً لجواز أن يكون إخراج المحسن إنما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهو قوله تعالى : « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » فان هذا كان قرآناً ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتي في كلام المصنف فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة فان المراد بالشيخ والشيخة إنما هو الثيب والثيبة ثم إن المصنف أيضاً قد ذكر هذا بعينه مثالا لفسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي ، ومثال تخصيص الكتاب بالإجماع تصنيف حد الفذف على العبد فانه ثابت بالإجماع فكان مخصصاً لعموم قوله تعالى : « والذين يرمون

عدم الغير وقوله تعالى : « فاعلمن نصف ما على المحصنات من العذاب » وارد في حق الإماء وقياس العبد على الأمة لا يصلح ناسخاً غايته أنه قد يكون سند الإجماع كذا ذكر الفاضل أفول القياس يصلح مخصصاً ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المخصص دلالة هذه الآية بطريق التنبيه . الثاني أنه إن أريد بالتخصيص في آية التوفى أن وجوب العدة بالأشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وإن أريد أنه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على أن الدأخر ناسخ المتقدم في حق ما يتناولونه لكن أثر ذلك إنما يظهر عندهم لأن العام بعد التخصيص يصير ظنياً فيما بقي وبعد النسخ يكون قطعياً كما كان وأما عند الشافعية فالعام ظني لحقه نسخ أو تخصص أو لم يلحق كذا ذكر الفاضل أقول : أريد أنه ليس بطريق النسخ وعليه دلالة إذ النسخ على ما ذكر الإمام رفع الكل فرفع البعض لا يكون نسخاً وكونه نسخاً بتفسير الحنفية لا ينافي كونه ليس بنسخ بتفسير غيرهم . الثالث أنا لا نسلم التواتر في الحديثين بل

المخصصات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فأجلدوهم ثمانين جلدة، فإن قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ وفي عصره لا ينعقد قلنا لا نسلم أن التخصيص بالإجماع بل ذلك إجماع على التخصيص ومما أن العلماء لم يخضروا العام بنفس الإجماع وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم إن الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص قال : (الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ومنع قوم وابن حبان فيما لم يخص بمقطوع والكرخي بمقتضى)

هما من الآحاد أو المشاهير وأيضاً المخصص لآية الجدل قوله تعالى : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجرهما . وهي آية نسخت تلاوتها دون حكمها والجواب أنه إذا جاز التخصيص بالخبر غير المتواتر فيه أولى وقوله الشيخ والشيخة قيل فيه أنه ليس من الكتاب ومنع البعض تخصيص الكتاب بالكتاب مستدلاً بقوله تعالى : ولتين للناس ما نزل إليهم ، لدلالته على أن المبين هو الرسول فلو خصص الكتاب بالكتاب والتخصيص تبين لكان المبين الكتاب لا الرسول وأجيب بأنه معارض بالوقوع كما ذكرنا وبأنه معارض بقوله تعالى في صفة القرآن : تبياناً لكل شيء والكتاب المبين والحق أن الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا معارض المسألة (الثالثة) في تخصيص المقطوع بالمظنون كخبر الواحد أو القياس (يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد) عند الأئمة الأربعة على ما صرح به المحقق إلا أن المذكور المختار في كتب الحنفية أن العام قطعي ، فلا يخص بخبر الواحد والقياس إلا إذا خص منه البعض بقطعي كما سيذكر في قول ابن أبان ، وقصر العام على البعض عندهم إنما يكون تخصيصاً إذا كان بمستقل مقارن والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ ، والقصر بالمستقل المترسخ نسخ لا تخصيص فإن قلت قد خصصوا الكتاب في باب الإرث والنكاح وغير ذلك بأخبار الآحاد . قلنا : لا نسلم ذلك بل هي من نوع آخر يسمونه المشهور ، ويجوز في نسخ الكتاب والخبر المتواتر لكونه في نوع القطعي (ومنع قوم) تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقاً (و) منع (ابن حبان فيما) أي في العام من الكتاب والخبر المتواتر الذي (لم يخص) بقطعي لأنه مقطوع فلا يخص بمظنون بخلاف ما إذا خص (بمقطوع) آخر لأنه يصير حينئذ ظناً في الثاني لتمكن الاحتمال الناشئ عن دليل في خروج شيء ثانياً كما مر ولا بد من استثناء العقل إذا أخرج بعضاً معيناً كما عرفت (و) منع (الكرخي) ذلك فيما لم يخص (بمقتضى) وشرط فيه التخصيص بمقتضى أي مستقل قطعي أو ظني يقرب من القطعي كالعقل في قوله : الله

(لَنَا أَعْمَالُ الدَّلِيلَيْنِ وَلَوْ مِنْ وَجْهِ أَوَّلَى قِيلَ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِذَا رَوَى عَنْهُ حَدِيثٌ فَأَعْرَضَ عَنْهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَافَقَهُ فَأَقْبَلُوهُ وَإِنْ

خَالَفَ كُلَّ شَيْءٍ وَالْعَادَةُ نَحْوَ لَا آكُلُ وَنَسَرَ الْفَاضِلُ الظُّبَى بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ سِوَاهُ خَصَّ بِغَيْرِ مُسْتَقِلٍّ أَوْ لَمْ يَخْصَّ أَصْلًا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَصَصَ بِالْمُسْتَقِلِّ بِحَاجِزٍ عَنْهُ دُونَ غَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ فَيُضْعَفُ بِالتَّجَوُّزِ فَيَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ إِلَيْهِ أَشَارَ الْحَقُّقُ قَالَ الْفَاضِلُ وَمَعْنَى ضَعْفِهِ بِالتَّجَوُّزِ أَنَّهُ لِمَا خَصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ بِمُسْتَقِلِّ صَارَ ظَاهِرًا فِي الثَّانِي مَعَ أَحْتِمَالِ خُرُوجِ كُلِّ مِنَ الثَّانِي بِنَاءً عَلَى أَحْتِمَالِ الْمُسْتَقِلِّ التَّعْلِيلُ فَلَا يَعْلَمُ أَنَّ أَيْ قَدْرٍ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ وَبِالْجُمْلَةِ فَقَدْ أَرْتَفَعَ الْقَطْعُ الْمَانِعَ عَنِ التَّخْصِيصِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَقُولُ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ فِي الْخَصَصِ الْمُسْتَقِلِّ مِنَ الْكَلَامِ دُونَ الْعَقْلِ وَغَيْرِهِ إِذِ الْعَامِلُ لِلتَّعْلِيلِ إِنَّمَا هُوَ النَّصْرُ فَلَا يَكُونُ بَيَانًا لِضَعْفِ التَّجَوُّزِ فِي الْخَصَصِ بِالْعَقْلِ وَنَحْرُهُ عَلَى أَنَّ الْخَصَصَ بِالْكَلَامِ لَا يَبْقَى حُجَّةٌ عِنْدَهُ أَصْلًا فِي فَرْدٍ مَا مِنْ أَفْرَادِهِ الْمُتَاوَلِ فَيَكُونُ خَبَرُ الْوَاحِدِ مُثْبِتًا لِلْحُكْمِ ابْتِدَاءً لِاخْتِصَاصِهِ عَنْ الْعَامِّ الْمَوْجِبِ لِلْحُكْمِ يَخَالِفُهُ بَلِ الْحَقُّ فِي بَيَانِ الضَّعْفِ أَنَّ الْعَامَّ لَمَّا وَرَدَ عَلَيْهِ الْخَصَصُ الْمُسْتَقِلُّ صَارَ بِحَاجِزًا وَالْمَعْنَى الْحَاجِزَةُ مُتَعَدِّدَةٌ أَحَدُهَا كُلُّ الْبَاقِي وَالْبَاقِي كُلُّ بَعْضٍ مِنْ أِبْعَاضِ الْبَاقِي إِذْ هُوَ كَالْبَاقِي بَعْضٌ لِلْكُلِّ الَّذِي كُلُّ الْبَاقِي أَوْ بَعْضُهُ وَجَوَازٌ لِإِطْلَاقِ الْكُلِّ عَلَى الْبَعْضِ وَهُوَ عِلَاقَةُ التَّجَوُّزِ مُتَحَقِّقٌ فِي كُلِّ بَعْضٍ مِنَ الْكُلِّ هُوَ كُلُّ الْبَاقِي أَوْ بَعْضُهُ فَهَذَا يَمْنَعُ تَعْيِينَ كُلِّ الْبَاقِي مُرَادًا بِالْعَامِّ إِلَّا أَنَّهُ ظَاهِرٌ فِيهِ لَا شَكَّ لَهُ عَلَى سَائِرِ الْإِبْعَاضِ فَيَعْمَلُ بِالظَّاهِرِ مَعَ أَحْتِمَالِ أَنَّ بَرَادَ مَعْنَى بِحَاجِزٍ آخَرَ فَهَذَا مَعْنَى ضَعْفِهِ بِالتَّجَوُّزِ وَهُوَ مُتَحَقِّقٌ فِي التَّخْصِيصِ بِكُلِّ مُسْتَقِلٍّ وَتَأْمَلْ فِي كَلَامِ الْحَقِّقِ وَالْقَطْعِيِّ يَتْرَكُ بَطْنِي إِذَا ضَعُفَ بِالتَّجَوُّزِ إِذْ لَا يَبْقَى قِطْعِيًّا إِذْ نِسْبَتُهُ إِلَى جَمِيعِ مَرَاتِبِ التَّجَوُّزِ بِالْجَوَازِ سِوَاهُ وَإِنْ كَانَ ظَاهِرًا فِي الثَّانِي حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ أَيْ مَعْنَى قَصْدُ الضَّعْفِ بِالتَّجَوُّزِ وَأَنَّهُ هَلْ فِيهِ تَعَرُّضٌ بِاحْتِمَالِ خُرُوجِ شَيْءٍ مِنَ الثَّانِي بِاحْتِمَالِ التَّعْلِيلِ أَمْ لَا نَعَمْ يَرُدُّ عَلَى الْكَرْخِيِّ أَنَّ الْعَامَّ كَانَ قِطْعِيًّا فِي الْجَمِيعِ وَبِالْخَصَصِ لَمْ يَتَحَقَّقْ إِلَّا لِإِخْرَاجِ مَا زَادَ عَلَى الْبَاقِي فَيَنْبَغِي أَنْ يَقْطَعَ بِكَوْنِهِ مُرَادًا خُصُوصًا فِيمَا الْخَصَصُ الْعَقْلَ الْخُرْجَ لِلْقَدْرِ الْمَعْنِيِّ وَتَوَقُّفَ الْقَاضِي بِمَعْنَى فَلَا أَدْرِي أَيْجُوزُ تَخْصِيصَ الْكِتَابِ وَالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّ كِلَاهُمَا قِطْعِيٌّ مِنْ وَجْهِ ظَنِّي مِنْ وَجْهِ كَمَا سَيَجِيءُ فَيُعَارِضَانِ فَيَتَوَقَّفُ وَالْجَوَابُ بِأَنَّهُ يَرْجَحُ الْخَبَرُ لِأَنَّهُ جَمَعَ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ كَمَا يَجِيءُ (لَنَا) عَلَى الْمُخْتَارِ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ دَلِيلٌ وَقَدْ عَارَضَ الْعَامَّ ، فَلَوْ خَصَّ بِهِ الْعَامَّ لَزِمَ لِأَعْمَالِ أَحَدِهِمَا مُطْلَقًا ، وَالْآخَرُ مِنْ وَجْهِ (لِمَا أَعْمَالُ الدَّلِيلَيْنِ وَلَوْ مِنْ وَجْهِ أَوَّلَى) مِنْ إِهْمَالِ أَحَدِهِمَا بِالْكُلِّيَّةِ لَمَّا مَرَّ (قِيلَ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : إِذَا رَوَى عَنْهُ حَدِيثٌ فَأَعْرَضَ عَنْهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ . فَإِنْ وَافَقَهُ فَأَقْبَلُوهُ ، وَإِنْ

خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواتر . قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتي مظنون الدلالة والخاص بالعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص أهون) أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب أحدها الجواز ونقله الآمدى عن الأئمة الأربعة وقال قوم لا يجوز مطلقاً وقال عيسى ابن أبان إن خص قبل ذلك بدليل قطعى جاز لأنه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالة وأما إذا لم يخص أصلاً فإنه لا يجوز لكونه قطعياً ، وقال الكرخى : إن خص بدليل منفصل جاز ، وإن خص بمتصل أو لم يخص أصلاً فلا يجوز وتعليله كتعليل مذهب ابن أبان لأن الكرخى يرى أن المخصوص بمتصل يكون حقيقة دون المخصوص بمنفصل قوله (والكرخى بمنفصل) أى ومنع الكرخى فيما لم يخص بمنفصل سواء خص بمتصل أو لم يخص أصلاً فإن خص بمنفصل جاز * واعلم أن الإمام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم إنما

خالفه فردوه) وخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له فيرد ، فلا تخصيص به ولا خفاء أن هذا مختص بمنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد (قلنا) هذا (منقوض بالمتواتر) يعنى لو صح ما ذكر لما خص الكتاب بالخبر المتواتر لمخالفته إياه واللازم باطل ويقال عليه المراد بالحديث الواجب عرضه على الكتاب هو ما لم يقطع بأنه حديثه عليه الصلاة والسلام كما دل عليه سياق السكاد والمتواتر ليس كذلك (قيل) خبر الواحد وإن كان خاصاً ظنى والكتاب والمتواتر قطعياً و (الظن لا يعارض القطع قلنا : العام) الذى هو الكتاب أو المتواتر (مقطوع المتي) والسند لثبوتها بالتواتر لكنه (مظنون الدلالة) على الاستغراق لاحتمال التخصيص فى كل منهما والاحتمال وإن لم ينشأ عن دليل قادح فى القطع عند الشافعية ، ويرد عليهم احتمال الخاص المجاز (والخاص) الذى هو خبر الواحد (بالعكس) أى هو مقطوع الدلالة مظنون السند (فتعادلا) لكون كل منهما قطعياً من وجه ظنياً من وجه فجاز التعارض بينهما والقول بتخصص المقتضى لرجحان الخاص لا ينافى التعاد إذ هو بحسب الذات والرجحان بزيادته وهو أن الأصل إعمال الدليل (قيل لو خصص لنسخ) أى لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به بجامع إزالة الحكم واللازم باطل (قلنا) لا نسلم أن فى التخصيص إزالة الحكم بل هو بيان المراد بالعام ولو سلم لكنه رافع للبعض والنسخ للسكل فاذا (التخصيص أهون) من النسخ ولا يلزم من جواز تأثر الشئ فى الأهون جواز تأثره فى الأقوى وعامة الحنفية إنما لم ويجوز التخصيص بظنى ابتداء وإن كان بياناً عندهم لأن ما يتناوله المخصص

حكوا هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلاً فليُنظر وأيضاً فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحجة أصلاً فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز مطلقاً أن فيه أعمالاً للدليين أما الخاص فن جميع وجوهه أى في جميع ما دل عليه وأما العام فن وجه دون وجه أى في الأفراد التى سككت عنها الخاص دون ما نفاها وفي منع التخصيص إلغاء لأحد الدليين وهو الخاص ولا شك أن أعمال الدليين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما • احتج الخصم بثلاثة أوجه • أحدها الحديث الذى ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ثم إن هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفي السنة المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق في نقل الخلاف في تخصيص السنة وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة فانها تخصص بالكتاب اتفاقاً مع أنها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله والعام المخصص حجة في الباقي • الثانى أن الكتاب والسنة المتواترة قطعيمان وخبر الواحد ظنى والظن لا يمارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته وجوابه أن العام الذى هو الكتاب أو السنة المتواترة منه مقطوع به أى يقطع بكونه من القرآن أو السنة لأنا نقد علمنا استناده الى الرسول قطعاً ودلالته مظنونة لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس أى منته مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها لأنه لا يَحتمل الأفراد الباقية بل لا يَحتمل إلا ما تعرض له فكل واحد منهما مقطوع به من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فان قيل إذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضى قلنا يرجح تقدم الخاص بأن فيه أعمالاً للدليين ومافاله المصنف ضعيف لأن خبر الواحد مظنون الدلالة أيضاً لأنه يَحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غايته أنه لا يَحتمل التخصيص نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فلذلك قدم الثالث لوجاز تخصيصهما بخبر الواحد لجواز نسخهما به لأن النسخ أيضاً في الأزمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف تأثيره في الأقوى قال (وبالقِياسِ ومنع أبو على)

الظنى داخل تحت العام قطعاً والمخصص بين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضاً ظنى والمخصص مؤيداً بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد قوله (وبالقِياس) عطف على قوله وبخبر الواحد أى ويجوز تخصيصهما بالقياس أيضاً عند الأئمة الأربعة والبصرى وأبي هاشم أولاً (ومنع) من ذلك (أبو على) الجبائى

وشرط ابن أبان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن شريح الجلاء في القياس واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنين وتوقف القاضى وإمام الحرمين لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على أصله قيل مقدماته أكثر قلنا قد يكون بالعكس

وأبو هاشم أخيراً (وشرط ابن أبان) في جواز تخصص العام القطعى (التخصيص) قبل ذلك بقطعى (و) شرط (الكرخى) في ذلك تخصيصه (بمنفصل) كما في خبر الواحد (و) شرط (ابن شريح الجلاء في القياس) المخصص ليكون مخصصاً للعام القطعى حتى لا يكون القياس الحقيقى مخصصاً وفي مختصر المنتهى القياس الجلى ما قطع بنى تأثر الفارق فيه وفي الحصول ففسروا الجلى والحقيقى بثلاثة أوجه أحدها أن الجلى قياس المعنى والحقيقى قياس الشبه * وثانيهما أن الجلى هو مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يتقاضى القاضى وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن إتمام الفكر حتى يتعدى الى الجامع والحاقى * وثالثها أن الجلى هو الذى لو قضى القاضى بخلافه ينقض قضاؤه والفنرى لم يرتض الكلى أما الاول فلا انتفاء معنى الجلاء فيه وأما الثانى فلا نه تعريف بالمجهول وأما الثالث فلا نه تعريف الشئ بما لا يعرف إلا به إذا الحكم الذى ينقض هو ما يخالف خبر الواحد والقياس الجلى (راعى حجة الإسلام أرجح الظنين) وقال إن كان بين ما حصل من الظن العام وما حصل بالقياس تفاوت في القوة اعتبرنا الأقوى منهما وإلا توقفنا (وتوقف القاضى وإمام الحرمين) في ذلك (لنا) على المختار (ما تقدم) وتقديره أن العام والقياس دليلان متعارضان فلو لم يخص العام بالقياس لزم إهمال الدليل (قيل القياس فرع) للنص لتوقفه على ثبوت حكم الأصل وهو لا يكون بالقياس ولا التسلسل بل لا بد من ثبوته بالنص فهو فرع النص (فلا يقدم) على النص بتخصيصه به كذا ذكر الفنرى أقول وفيه نظر لجواز ثبوت حكم الأصل بالإجماع اللهم إلا أن يقال حجة الإجماع بالنص أيضاً كما علل الجاربردى فرعية القياس بشيرت حجيتها بالنص (قلنا) القياس على تقدير فرعيته للنص لا يقدم (على أصله) وهو النص المثبت لحكم الأصل أو المثبت لحجيته لا على نص آخر ليس بأصل له كالعام المعارض له المخصوص به (قيل مقدماته) أى القياس (أكثر) من مقدمات النص العام لأن القياس لكونه فرع النص يتوقف على ما يتوقف عليه النص ويختص ببيان العلة وإثباتها في الفرع وإذا كانت مقدماته أكثر كان احتمال تطرق الخلل والخطأ إليه أكثر لاحتمال تحقق منافيان المقدمات (قلنا قد يكون) الأمر (بالعكس) أى ربما يكون النص

ومع هذا فإعمال النكّل (أخرى) أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أى يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضاً واعلم أن القياس إن كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما أشار إليه الانبارى شارح البرهان وغيره وإن كان ظنياً ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقاً ونقله الامام عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة والاشعري ونقله الآمدى وابن الحاجب عن أحد أيضاً * والثانى قاله أبو على الجبائى لا يجوز مطلقاً واختاره الامام فى المعالم وبالغ فى انكار مقابله مع كونه قد صححه فى المحصول والمنتخب وموضعها فى المعالم هو آخر للقياس * والثالث قاله عيسى بن أبان إن خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلاً أو منفصلاً وإن لم يخص فلا يجوز لكن بشرط فى الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعاً به لأن تخصيص المقطوع بالظنون عنده لا يجوز كما تقدم فى أول المسألة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع قاله الكرخى أن كان قد خصص بدليل منفصل جاز وإلا فلا * والخامس قاله ابن شريح أن كان القياس جلياً جاز وإن كان خفياً فلا وفى الجلى مذاهب حكماها فى المحصول ولم يرجح شيئاً منها ورجح فى المنتخب أنه قياس المعنى والخفى قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلى هو ما قطع بنفى تأثير الفارق فيه وستعرف ذلك فى القياس إن شاء الله تعالى * والسادس قاله حجة الاسلام الفزالى أن هذا العام وإن كان مقطوع المتن لكن دلالة ظنية كما تقدم والقياس أيضاً دلالة ظنية وحيث أن تفاوتا فى الظن فالعبرة بأرجح الظنين وإن تساوى فالوقف * والسابع التوقف وهو مذهب القاضى أبى بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدى أن علة القياس إن كانت ثابتة بنص أو إجماع جاز التخصيص وإلا فلا وقال ابن الحاجب المختار أنه يجوز إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان أصل القياس من الصور التى خصت عن العموم قال فان لم يكن شيء من ذلك نظر إن ظهر فى القياس رجحان خاص أخذنا به وإلا فنأخذ بالعموم (قوله لنا ما تقدم) أى فى خبر الواحد وهو أن أعمال الدليلين ولو من وجه أولى (قوله قيل القياس فرع) أى احتج أبو على على أنه لا يجوز مطلقاً بوجهين أحدهما أن القياس فرع عن النص لأن الحكم المقاس عليه لا بد وأن يكون ثابتاً بالنص لأنه لو كان ثابتاً بالقياس لزم الدور أو التسلسل وإذا كان

العام المعارض له القياس مقدماته أكثر من مقدمات القياس (ومع هذا) أى ومع تسليم أن مقدمات القياس أكثر (فإعمال الكل) أى كل من العام والقياس ولو بوجه (أخرى) من إهمال البعض بالكلية قال الفهرى وفيه نظر لأن أحد الدليلين إذا كان أقوى تعين العمل به ولهذا صوب الامام قول حجة الاسلام أقول لا تسلم ذلك فيما

فخرجنا عنه فلا يجوز تخصيصه به وإلا يلزم تقديم الفرع على الأصل وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله يعني سلطنا أن القياس لا يقدم على الأصل الذي له لكننا إذا خصصنا العموم به لم نقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر . الثاني أنه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون مقدماته أكثر من مقدمات النص فإن كل مقدمة يتوقف عليها النص في إفادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ على المعنى فإن القياس يتوقف عليها أيضاً ويختص القياس بتفوقه على مقدمات أخرى كبيان العلة وثبوتها في الفرع وانتفاء المعارض عنه وإذا كانت مقدمات المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ اليه أقرب فيكون الظن الحاصل منه أضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الأضعف على الأقوى وهو ممتنع وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذي يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط أى بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم أو كثير الاحتمالات المحتملة بالفهم ويكون العام الذى هو أصل القياس قريباً من النبي صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته المعتبرة في القياس أقل من مقدمات العام المخصوص قال فى المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ما قاله الغزالي . الثاني سلطنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام وأن الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لأن إعمال الدليلين أحرى أى أولى قال . (الرابعة : يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لأنه دليل كتخصيص خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه بمفهوم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) أقول إذا فرغنا إلى أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص

يمكن الجمع بينهما بوجه ما بل هو إنما يكون عند عدم إمكان اجتماعها أصلاً المسألة (الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم) مفهوم الموافقة كان أو مفهوم المخالفة (لأنه) أى المفهوم (دليل) وحجة كإمراة العام دليل أيضاً فإذا تعارضوا وجب تخصيص العام به ولا يلزم إعمال الدليل الأول كتخصيص من دخل دارى فاضربه بمفهوم قوله أن دخل زيد الدار فلا تقل له أف والثاني (كتخصيص) قوله عليه السلام (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه) الشامل للكثير والقليل والجارى والراكد (بمفهوم) قوله عليه السلام (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) فإنه يفهم أن مادونها يحملها أى يتنجس بملاقات النجاسة وهذا الفرق غير عائد إلى حال التغير وفقاً فيعود إلى حال عدمه فلزم بهذا المفهوم تخصيص مادونها الملاقى إياه النجاسة الغير المتغير عن عموم الماء طهور . وقال الامام فى

المنطوق به وبه جزم الآمدى وابن الحاجب وقال الآمدى لانعرف فيه خلافاً سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة وقد توقف في المحصول فلم يصرح بشيء إلا أنه ذكر دليلاً يقتضى المنع على لسان غيره فقال ما معناه ولقائل أن يقول : المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديماً للأضعف على الأقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضاً فقال في جوازه نظر نعم جزم في المنتخب هنا بالمنع ، وصرح به في المحصول في الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه ، وقال في الحاصل : أنه الأشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى فجاز تخصيص العموم به جمعاً بين الدليلين كسائر الأدلة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أولونه أو ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً فإن الأول يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا والثاني يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصاً للمنطوق الأول ولم يمثل المصنف مفهوم الموافقة ومثاله ما إذا قال من دخل دارى فاضربه ثم قال إن دخل زيد فلا تقل له أف قال (الخامسة) العادة التى قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم : تخصص

التفصيل كما إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكاة فهذا المفهوم يقتضى تخصيص ذلك العام ثم قال : ويقال عليه إنما رجحنا الخاص لسكونه أقوى الدليلين والمفهوم أضعف من المنطوق قال الفئرى وفيه نظر فإن تخصيص العام بالخاص معطل بانضاء عدمه إلى إهمال الدليل لا يكون الخاص أقوى أقول نظره هذا يناقض النظر السابق ، وهو أن يتعين العمل بأقوى الدليلين والحق هو الثانى إذ الجمع بين الدليلين أرل من إبطال أحدهما وإن كان أضعف كغيره من التخصصات فإن ثمة لا يشترط التساوى فى القوة كما فى تخصيص الكتاب ، والمنواتر بخبر الواحد مثاله حمل الحنفية عند تعارض قوله تعالى : فافرقوا ما تيسر من القرآن ، وقوله عليه السلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، الآية على فرضية ما تيسر من القراءة مطلقاً والخبر على وجوب قراءة الفاتحة على معنى أنه لو لم يقرأ تمكن نقصان يجبر بسجدة السهو إذا كان سهواً من غير أن تبطل الصلاة المسألة (الخامسة) (فإن كلام من العادة والتقرير يخص (العادة التى) كانت فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم) بأن علمها ، ولم يمنعهم من ذلك (تخصص) للدليل العام المتناهى لأن سكوته عليه السلام عن المنع دليل الجواز وحيثئذ يتم بما من أن الأعمال أولى من الإهمال فالتخصيص بالحقيقة بتقريره عليه السلام لا بمجرد العادة وإن لم يكن فى عهده عليه السلام أو كانت ولم يعلم تقريرها لم يحز التخصيص بها لأن أفعال الناس ليست

وتقريره عليه السلام على 'مخالفة العام' تخصيص له فإن ثبت 'حكمي' على الواحد 'حكمي' على الجماعة ، يرتفع الحرج عن الباقي (أقول لا إشكال في أن العادة القولية تخصص العموم نص عليه الغزالي ، وصاحب المعتمد والآمدى ومن تبعه كما إذا كان من عاداتهم إطلاق الطعام على المقتات خاصة ثم ورد النهى من بيع الطعام بجنسه متفاضلا فإن النهى يكون خاصا بالمقتات لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما العادة الفعلية وهى مسألة الكتاب ففيها مذهبان وذلك كما إذا كان من عاداتهم أن يأكلوا طعاما مخصوصا وهو البر مثلا فورد النهى المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال أبو حنيفة يختص النهى بالبر لأنه المعتاد وخلافه الجمهور فقالوا : بأجراء العموم على عمومته هكذا نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال في المحصول اختلفوا في التخصيص بالعادات والحق أنها إن كانت موجودة في عصره عليه الصلاة والسلام وعلم بها وأقرها كما إذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهى وأقره فانها تكون خصصة ولكن المخصص في الحقيقة هو التقرير وإن لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم إن أجمعنا على التخصيص لدليل آخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو في الحقيقة موافق لما نقله الآمدى عن الجمهور فانهم يقولون أن العادة بمجرد أنها لا تخصص وأن التقرير يختص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في الدخول والمراد من قول الإمام أن العادة التي قررها الرسول تخصص أن المعتاد يكون خارجا من غير المعتاد فهما مسألتان في الحقيقة فافهم ذلك (قوله وتقريره) يعنى أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فأقره عليه فيكون إقراره تخصيصا للفاعل بمعنى أن حكم العام لا يثبت في حقه لأنه عليه

بحجة اللهم إلا إذا جمعوا عليها فحينئذ صح التخصيص بها لكن المخصص حينئذ الإجماع لا العادة (وتقريره عليه السلام) أى النبي عليه السلام واحداً من الأمة (على مخالفة العام) أى على أمر يخالف مقتضاه بأن علم ولم يمنعه عن ذلك كتقرير بعض الصحابة في العربية (تخصيص له) أى للعام لأن سكوته عليه السلام عن المنع حينئذ دليل الجواز في حق ذلك الشخص ، والا يحرم السكرت عليه ، وإذا كان داليل الجواز وهو مخالف لموجب العام كان مخصصاً له في حق هذا الواحد جمعاً بين الدليلين (فإن ثبت) قوله عليه السلام (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) أى ثبت صحة روايته عنه عليه السلام كان هذا التقرير تخصيصاً للعام في حق غيره أيضاً أى يتعدى ذلك الجواز إلى غير ذلك الواحد بحكم الحديث و (يرتفع الحرج عن الباقي) وإن لم يثبت هذا الحديث لم

الصلاة ، السلام لا يقر على باطل نعم إن ثبت هذا الحديث المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو حكى على الواحد حكى على الجماعة يرتفع حكم العام على الباقي أيضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب كذلك إن لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضى جواز ذلك فانا نلحق بالمخالف من وافقه في ذلك المعنى وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال إنه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الآمدى قبيل الاجماع ولا فرق في دلالة التقرير على الجواز بين أن يكون الشخص عالما بسبق التحريم أم لا وإلا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ثم قال هو وابن الحاجب أنه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الامكان وأن لا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود إلى كتابهم قال * (السادسة : خصوصُ السَّببِ

يوجد دليل في حق الغير وحينئذ فالتقرير إنما يكون تخصيصا للمخالف فقط كذا ذكر الفهرى وفيه نظر لجواز أن يثبت التخصيص في الغير بالقياس لمشاركة الغير إياه في المعنى الذى يقتضى مخالفة العموم ثم لا بد في رفع حكم العام عن الباقي من التقييد بما إذا تبين ثمة معنى هو العلة فانه إذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى إلى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر. وأما الحديث فلتخصيصه إجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعاً إذ قد يجب أن يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الظاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر إلى غير ذلك وهذا لم يعلم عدم الفارق (المسألة السادسة) اعلم أن الكلام إما وارد ابتداء سواء كان على عمومه أو لا وقد مر أو وارد عقيب سبب فهو إما مستقل أو لا بل إنما يتم بالسؤال والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام أينقص إذا جف فقليل نعم فقال فلا إذن وإن كان مستقلاً فاما أن يساوى المسئول عنه فهو مقصور عليه أو يكون أخص وهل هو جائز أم لا ينظر إن كان بحيث يمكن للسائل استنباط غير المذكور من غير أن يعوقه مصلحة يجوز ذلك وإلا فلا يجوز أو أعم وحينئذ إما أن يكون عمومه في المسئول عنه أو في غيره والثاني باق على عمومه اتفاقاً كما أن عليه السلام حين سئل عن ماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الثاني عام في غير المسئول عنه وهو الميتة وفي الأول وهو ما يكون العموم في المسئول عنه يعتبر العموم سواء كان السبب مستولاً أو وقوع حادث وإن كان السبب خاصاً على المختار وإليه الإشارة بقوله (خصوص السبب) أى سبب ورود العام المستقل مستولاً كان أو غيره الأول كما قال حين سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الحديث * الثاني كما في قوله عليه السلام حين مر على شاة ميمونة أيما إهاب دبع فقد (٩ - بدخنى ٢)

لا يُخصَّصُ لآئِه لا يُعارضُه وكذا مذهبُ الراوى كحديثِ أبي هريرة رضى اللهُ عنهُ وعملهُ فى الولوغِ لآئِه ليسَ بدليلٍ قيلَ خالفَ

طهر (لا يخصص) العام الوارد بعده خلافا للزنى وأبى ثور وهذا معنى قولهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة و (لآئه) أى خصوص السبب (لا يعارضه) أى عموم العام إذ لو صرح الشارع بعدم المناقاة كما إذا قال يجب عليكم حمل العام على عمومهِ لا على خصوص السبب جاز ضرورة ولم تفهم المناقاة فوجب إجراء العام على العموم لوجود مقتضى وعدم المانع . قيل فيه نظر لأن الخصم يقول أن وروده بعد السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه به والتصریح بخلاف الظاهر غير ممتنع واحتج المخالف بأن المراد بهذا الخطاب بيان ذلك الحكم فوجب أن لا يزيد عليه ، وأجيب بأنه لو صح ذلك لاقتضى اختصاص ذلك الحكم بذلك الشخص والزمان أيضاً وهو باطل لإجماعاً ويدفع بأن مقتضى الدليل ذلك إلا أنه خص بالاجماع كذا ذكر الجاربردى والاصوب منع استلزام كون العام بيانا لهذا الحكم أن لا يزيد عليه لجواز الزيادة على قدر الجواب لأغراض شتى كما فى قوله تعالى حكاية عن موسى دعى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غمى ولى فيها مأرب أخرى ، فى جواب قوله تعالى : وما تلك بيمينك يا موسى ، فيجوز أن يكون ورود العام جوابا لهذا السؤال أو بيانا لحكم هذه الحادثة مع إفادته بثبوت الحكم فى سائر الأفراد والمسطور فى كتب الحنفية التفصيل فى المستقل بأنه إما جواب قطعاً نحو موسى فسجد وزنى ماعز فرجم وإما جواباً ظاهراً كما إذا قيل تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة وأما ابتداء كلام ظاهراً مع احتمال الجواب نحو إن تغديت اليوم مع زيادة على القدر الواجب فى الأولين يختص بالجواب اتفاقاً وإن كان اللفظ عاماً وفى الأخير يحمل على الابتداء ويعم السبب وغيره حملاً على الزيادة على الافادة ولو قال عينت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رحمه الله يحمل على الجواب أيضاً (وكذا) أى وكما أن خصوص السبب لا يخصص العام فكذا (مذهب الراوى) إذا خالف العام لا يخصصه وإن كان صحابياً خلافاً للحنفية والحنابلة فى الصحابى (كحديث أبى هريرة رضى الله عنه وعمله فى الولوغ) فإنه روى الخبر بغسل الأنام سبعة من ولوغ الكلب أحدهن بالتراب وعمله ومذهبه الغسل ثلاثاً وإنما قلنا بذلك (لآئه) أى مذهب الراوى (ليس بدليل) لأنه ان لم يكن صحابياً فواضح وإن كان فكذلك كما سببين فإن (قيل) مذهب الراوى وإن لم يكن دليلاً ولكنه كاشف عنه لأن الراوى إنما (خالف)

الدليل وإلا لا نقدر أن نرويه روايته قلنا ربما ظنه دليلاً ولم يكن)
أقول هذه المسألة وما بعدها إلى آخر الباب فيما جعله بعضهم مخصصاً مع أن الصحيح خلافه
وفي هذه المسألة منه أمران إذا تقرر هذا فاعلم أنه إذا ورد الخطاب جواباً عن سؤال فإن كان
لا يستقل بنفسه كان تابعاً للسؤال في عمومته وخصوصه فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب إذا جف قالوا نعم فقال فلا إذا فانه يعم كل
بيع وارد على الرطب وأما الخصوص فكما لو قال قائل توفضت بماء البحر فقال يجوز لك قال
الأمدي وهذا لا يدل على جوازه في حق غيره لأنه سأله عن وضوئه خاصة فأجابته عنه ولا
عموم في اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزنة بقبول شهادته
وحده وأبى برودة بأجزاء العناق في الأضحية ومن هذا القسم على ما قاله هو والامام قول القائل
والله لا أكل جواباً لمن سأله فقال كل عندى فإن العرف يقتضى عود السؤال في الجواب فلا
يحتمل إلا بالكل عنده وإن كان مستقلاً نظر فإن كان مساوياً فلا كلام وإن كان أخص كقوله
من أفطر في رمضان يجمع فعليه الكفارة جواباً لمن سأل عن مطلق الإفطار في رمضان قال
في المحصول فلا يجوز إلا بثلاثة شروط أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكره
والثاني أن يكون السائل مجتهداً والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وإن
كان أعم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عن اشتري عبداً فاستعملته ثم
وجدته عيباً فردته وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً فهل العبرة بعموم
اللفظ أو بخصوص السبب فيه مذهبان وهذه هي مسألة الكتاب أصحابها عن ابن برهان والامدي
والامام وأتباعها كالمنصف وابن الحاجب أن العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب
لا يخص به أى لا يخص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقياً على مدلوله من العموم سواء
كان السبب هو السؤال كما مثناه أو لم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاه ميمونة وهي
ميتة فقال أيما إهاب دبغ فقد طهر هكذا قاله الأمدي وابن الحاجب وغيرهما وكانهم جعلوا الشاة
سبباً لذكر العموم ثم استدلل المنصف على ما اختاره بأن اللفظ العام يقتضيه شمول الألفاظ وخصوص
السبب لا يعارضه لأنه لا منافاة بينهما بدليل أن الشارع لو قال يجب عليكم حمل اللفظ على عمومته ولا تخصوه

العام (لدليل وإلا لا قدحت روايته) إذ القول في الدين بلا دليل فسق فذهبه مخصص
لأنه كاشف عن دليل يخالفه (قلنا ربما ظنه) أى الراوى ما هو مستند
مخالفته (دليلاً ولم يكن) في الواقع كذلك ولا يقدر في روايته لأن الخطأ غير

بسببه لكان جائزاً ولو كان معارضاً له لكان ذلك متناقضاً وإذ لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض هكذا استدل الإمام على عدم المناقاة والمعارضة واعترض عليه صاحب التنقيح فقال ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصاً لكان جائزاً ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصاً قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والأولى الاستدلال على عدم المعارضة بإمكان أعمال العام في صاحب السبب وغيره وذهب مالك وأبو ثور والمزني إلى أن العبرة بخصوص السبب ونقله بعض الشارحين للمحصل عن القفال والدقاق أيضاً واستدلوا بأمور منها أن السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوي لعدم فائدته وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد أى بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع كما نقله الآمدى وغيره لأن دخوله مقطوع به لأن الحكم ورد بياناً له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين في البرهان أنه الذى صح عنده من مذهب الشافعى ونقله عنه في المحصول وما قاله الإمام مردود فان الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له فقال في الام في باب ما يقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض ما نصه وما يصنع السبب شيئاً إنما يصنع الالفاظ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذى حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنع لما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ما له حكم إذا قيل هذا اللفظ بحروفه ومن الام نقلته فهذا نص بين دافع لما قاله ولا سيما قوله ولا يمنع ما بعده الخ ذكر ابن برهان في الوجيز نحوه أيضاً فقال قالوا فان كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعاً من الاستدلال ومانعاً من التعلق به فإنه يوجب ضعفاً فقدم العرى عن السبب لذلك كلامه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق الغرض فائدة حسنة وأما ما قاله امام الحرمين فقد قال الامام نضر الدين في مناقب الشافعى انه التمس على ناقله وذلك لأن الشافعى رحمه الله يقول ان الامة تصير فراشا بالوطء حتى إذا أتت بولد يمكن أن يكون من الوطء لحقه سواء اعترف به أم لا لقصة عبد بن زعمة لما اختصم

قادح ولا يلزم التخصيص أيضاً قالوا دليله قطعى إذ لو كان ظنياً لبيته دفعاً للهمة وإذا كان قطعياً كان دليلاً بالنسبة إلى الكل الجواب من وجوه فأولاً انه معارض بمثله فنقول دليله ظنى إذ لو كان قطعياً لبيته دفعاً للهمة وثانياً أن القطعى لا يخفى على غيره عادة وثالثاً أنه لو كان قطعياً لما جاز مخالفة صحابي آخر له وهو باطل

هو وسعد بن أبي وقاص في المولود فقال سعد هو ابن أخى عهد إلى أنه مقلد وقال عبيد بن
 زرملة هو أخى ولد على فراش أبي من وليدته فقال النبي صلى الله عليه وسلم الولد لفراش
 وللعاهر الحجر وذهب أبو حنيفة إلى أن الأمة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد إلا
 إذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الأمة من عمومها فقال الشافعي
 إن هذا قد ورد على سبب خاص وهى الأمة لا الزوجة قال الإمام غفر الدين فتوهم الواقف
 على هذا الكلام أن الشافعي يقول إن العبرة بخصوص السبب ومراده أن خصوص
 السبب لا يجوز إخراجهم عن العموم بالاجماع كما تقدم والأمة هى السبب في ورود العموم
 فلا يجوز إخراجها ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا في أن العرايا هل يختص
 بالفقراء أم لا فإن اللفظ الوارد في جوازه عام وقد قالوا إنه ورد على سبب وهو الحاجة
 ولما كان الراجح هو الأخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص (قوله وكذا
 مذهب الراوى) أى لا يكون أيضاً مخصوصاً للعموم على الصحيح عند الإمام والآمدى
 وأتباعهما ونقله في الحصول عن الشافعي قال بخلاف حمل الخبر على أحد محمله فإن الشافعي
 يأخذ فيه بمذهب الراوى قال القرافي وقد أطلقوا المسألة والذي أعتقده أن الخلاف مخصوص
 بالصحابي ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم إذا ولغ الكلب في الاناء فاغسلوه سبعاً
 الحديث فإن أبا هريرة رواه مع أنه كان يغسل ثلاثاً فلا تأخذ بمذهبه لأن قول الصحابي
 ليس بدليل كما ستعرفه إن شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لأن التخصيص فرع العموم
 والسبع وغيرها من أسماء الأعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة وقد ظفرت بمثال صحيح
 ذكره ابن برهان في الوجيز وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فإن راويه
 هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة إذا ارتدت لا تقتل فلذلك منع أبو حنيفة قتل المرتدة
 احتج الخصم بأن الراوى إنما خالف العام لدليل لو خالفه لغير دليل لكان ذلك
 فسقاً قادحاً في قبول روايته وإذا ثبت أنه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص
 والجواب أنه ربما خالف لشيء ظنه دليلاً وليس هو بدليل في نفس الأمر فلا يلزم القدرح
 لظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته وهذا الجواب يتجه إذا كان الراوى مجتهداً فإن كان
 مقلداً فلا قال : (السابعة أفراد فرد لا يختصص مثل قوله عليه الصلاة والسلام
 أيها إهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دبغها طهورها

اتفاقاً المسألة (السابعة أفراد فرد) من أفراد العام أى تخصيص البعض بالذكر
 (لا يختصص) العام (مثل قوله عليه الصلاة والسلام أيها إهاب دبغ فقد
 طهر مع قوله في شاة ميمونة دبغها طهورها) فإن الأول يشمل إهاب الشاة

لأنه غير مُنافٍ قِيلَ الْمَفْهُومُ مُنَافٍ قُلْنَا مَفْهُومُ اللَّقَبِ مَرْدُودٌ (أقول إذا
أفرد الشارع فرداً من أفراد العام أى فص على واحد عما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذى حكم
به على العام فإنه لا يكون مخصصاً له كقوله عليه الصلاة والسلام أيما إهاب دبغ فقد طهر
مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافى الحكم على
الكل لأنه لا منافاة بين بعض الشيء وكله بل الكل محتاج إلى البعض وإذا لم يكن منافياً لم يكن
مخصصاً لأن المخصص لا بد أن يكون منافياً للعام واعلم أن الواقع فى الصحيحين من رواية ابن
عباس أن الشاة كانت لمؤلة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة
ميمونة أيضاً وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص
الشاة بالذكريدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه وقد تقدم أنه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم
وجوابه أن هذا مفهوم لقب وقد تقدم أنه مردود أى ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن
الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الإمام فإنه أجاب هو وصاحب الحاصل بأننا لا نقول
بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة وهذا الإطلاق مخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشرط
وغيرهما * واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص إذا كان المفهوم
معمولاً به كما لو قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح أبو الخطاب
الحنبل على ما نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول فى المطلق والمقيد وحيث أن يكون الكلام
هنا فى التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له بما هو معمول
به فافهمه لكن ذكر الآمدى وابن الحاجب فيما إذا كان المطلق والمقيد منفين * ما حاصله أن
ذكر البعض لا أثر له وإن اقترن بما هو حجة وسأذكره إن شاء الله تعالى فى موضعه وصرح به
أيضاً هناك أبو الحسين البصرى فى كتابه المعتمد على ما نقله عنه الأصفهاني المذكور وحيث أن
فيكون الجواب غير مستقيم وقد اختلفوا فى تحرير مذهب أبى ثور فنقل عنه الإمام فى
المحصول أن المفهوم يخرج لما عدا الشاة ونقل عنه ابن برهان فى الوجيز وإمام الحرمين فى

وغيرها وفى الثانى أفراد البعض بالذكر وهو شاة ميمونة وهذا لا يفيد تخصيص العام بأن
يراد بأيما إهاب جلد الشاة خلافاً لآبى ثور وذلك (لأنه) أى أفراد بعض الأفراد
(غير مُنافٍ) للعام واجرائه على عمومته والتخصص مُنافٍ فلا يكون مخصصاً (قيل
المفهوم) أى مفهوم المخالفة الثابت بتخصيص إهاب شاة يكون دباغها طهورها (مُنافٍ)
أى يدل على نفي الحكم عما عداه فيثبت تخصيص العام به لما عرفت من جواز تخصيص
المنطوق بالمفهوم (قلنا) هذا مفهوم اللقب و (مفهوم اللقب مردود) لما عرفت

باب الآنية من النهاية أن المفهوم مخرج لما يؤكل لحمه قال * (الثامنة : عطفُ العام على الخاص لا يخصصُ مثلُ ألا لا يُقتلُ مسلمٌ بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعضُ الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الأحكام غير واجبة) أقول إذا كان المعطوف عليه مشتملاً على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصاً بوصف أو بغيره فلا يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا وقال الحنفية على ما نقله في المحصول أو بعضهم على ما نقله المصنف أنه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه أن التسوية بينهما في جميع الأحكام غير واجبة بل الواجب إنما هو التسوية في مقتضى العامل مثال ذلك أن أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربياً أو ذمياً بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فإن الكافر هنا وقع بلفظ التكثير في سياق النفي فيعم فمالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربى ونحن نقول به وبإيانه أن قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر وما يقوى أن المراد عدم قتله بالكافر أن تحریم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج إلى بيان وإلا لم يكن للعهد فائدة ثم أن الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى لأن الإجماع قائم على قتله بمثله وبالأذى وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام بل باشتراكهما في المتعلقة والاشتراك فيها

المسألة (الثامنة عطف العام على الخاص) أى العام (لا يخصص) أى لا يوجب تخصيص العام (مثل) قوله عليه السلام (ألا لا يقتل مسلم بكافر) فإنه عام في أن مسلماً ما لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذمياً قوله (ولا ذو عهد في عهده) معناه لا يقتل ذو عهد مابق في عهده حتى لو خرج عنه جاز قتله وهذا لا ينفي عموم الكلام السابق فلا يقتل مسلم بكافر وإن كان ذمياً كما هو عند الشافعية وهذا لأن الثانى كلام تام لاستقلاله وإن لم يسبقه شيء فلا يضمم بكافر إذ الأصل عدم الاضمار (وقال بعض الحنفية بالتخصيص) أى تخصيص العام السابق بعطف الكلام الثانى عليه لأن المعنى ولا يقتل ذو عهد بكافر والكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الحربى فقط فكذا الكافر الذى لا يقتل به المسلم فجوزوا قتل المسلم بالأذى قصاصاً وإنما قالوا به (تسوية بين المعطوفين) أى المعطوف والمعطوف عليه في الأحكام لاقتضاء العطف الاشتراك (قلنا التسوية) بينهما (في جميع الأحكام غير واجبة) بل الاشتراك إنما هو

واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال * لنا الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما هذا كلامه وهو يخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعنى الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج إلى إضمار الكافر لأنه ربما يوم أن المعاهد لا يقتل مطلقا لافي حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة إلى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم * واعلم أن من الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافا للحنفية وهو أيضاً صحيح فإن الحنفية قالوا لو كان الكافر المذكور في الحديث عاماً للعربي والذمي لكان المعطوف أيضاً كذلك لكنه ليس كذلك فإن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربي دون الذي وعن عبر بهذه العبارة الغزالي في المستصفى وابن الحاجب في مختصره إلا أن الغزالي قال إن مذهبهم غلط وابن الحاجب قال أنه الصحيح قال إلا إذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه قال * (التاسعة عود ضمير خاص لا يخصص مثل : « والمطلقات يتربصن ، مع قوله تعالى : « وبُعولتهن »

فيما يجب ويمتنع ويجوز من الأعراب وما يتعلق به ويؤيده قولهم رب شاة وسلختها بدرهم ويازيد والحارث ولهذا عطف في التنزيل بعض المتعلقات على بعض كالواجب على المندوب في قوله تعالى : فكا تبوهم أن علمت فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ، أن حمل الثاني على الزكاة وعلى المباح في قوله تعالى : وكأوا من ثمره إذا أمروا حق يوم حصاده ، وهنا بحث أما أولاً فلاهم لا يقولون باشتراكهما في جميع الأحكام بل في المتعلقات كما ذهبتم في الاستثناء المنعقب للجمل وأما ثانياً فلا أنه لو لم يقدر بكافر لزم أن لا يقتل ذو عهد ما بقي في عهده مطلقاً وهو باطل إذ يقتل الذمي بمسلم وذو عهد آخر ويدفع بأن المعنى أنه لا يقتل لكفره مادام في عهده وأما ثالثاً فلما ذكر الغزالي من أنه ليس من عطف الخاص على العام غاية ذلك أن المقدور في الثاني على مذهب الحنفية أخص من المذكور أولاً والمقدر غير معطوف على المذكور حتى يلزم عطف الخاص على العام أقول يجوز عطف الكافر الثاني على الكافر الأول كما عطف ذو عهد على مسلم وإن لم يتعدد حرف العطف كما في عطف الشئيين على معمولي عامل واحد أو عاملين مختلفين المسألة (التاسعة عود ضمير خاص) إلى بعض العام المتقدم (لا يخصص) العام خلافاً لإمام الحرمين رحمه الله والبصري في التخصيص وللبيعض في التوقف (مثل) قوله (والمطلقات يتربصن) بأنفسهن ثلاثة قروء (مع قوله تعالى وبُعولتهن) أحسق بردهن . فإن الأول عام في الحرائر من المبيونات والرجعيات والضمير

لأنه لا يزيد على (إعادته) أقول إذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض أفرادها فلا يخصه عند المصنف واختاره الآمدى وابن الحاجب وقيل يخصه وهو رأى الشافعى على ما نقله عنه القرافى وقيل بالوقف وهو المختار فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ونقله الآمدى عن الإمام وأبى الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص . مثاله قوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ، ثم قال وبعولتهن أحق بردهن ، فإن المطلقات تشمل البوائن والرجعيات والضمير فى قوله وبعولتهن عائد إلى الرجعيات فقط لأن البائن لا يملك الزوج ردها ولو ورد بعد العام حكم لا يتأتى إلا فى بعض أفرادها كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به فى المحصول ومثله بقوله تعالى : يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، ثم قال : لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً . يعنى الرغبة فى مراجعتهم والمراجعة لا تتأتى فى البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لأنه لا يزيد على إعادته وفيه ضمير ان ملفوظ بهما فالأول يعود على لفظ الضمير من قوله : عود الضمير خاص أى لأن الضمير الخاص لا يزيد . وأما الثانى فيحتمل أن يكون عائداً على العام ومعناه أن الضمير لا يزيد على إعادة العام المتقدم ولو أعيد فقيل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقاً وإن كان المراد به الرجعيات ؛ فبطريق الأولى إعادة مقام مقامه ويحتمل أن يكون عائداً على بعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله فبالأولى ما قام مقامه والأول أصوب لتعبيره بالإعادة دون الإظهار ولأنه أبلغ فى الحجة لكون الأول بعينه قد أعيد ، ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فللخصم أن يقول : إن الضمير يزيد على إعادة الظاهر لأن الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات عن الأول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد والضمير مقتضاه عوده

فى الثانى عائد إلى بعض العام كالرجعيات فقط وهذا لا يخص العام بهن بأن يخص التربص بالرجعيات بل يعمها والبائيات (لأنه) أى الإضمار المذكور (لا يزيد على إعادته) أى إعادة المرجع بالتصريح بأن يقول وبعولة المطلقات أى الرجعيات والتصريح لا يوجب التخصيص فعود الضمير إليه أولى لأن المضمّر أضعف من المظهر قال الفزرى ويقال عليه أنا لا نسلم أنه لو صرح لا يخصه لأنه لو قال والمطلقات يتربصن ثم قال وبعولة المطلقات أحق بردهن علم أن هذه هى المذكورة سابقاً بعينها لكون اللام فى الثانى للعهد فيلزم التخصيص أقول مرجع الضمير . أما البعض كالرجعيات السابق ذكرها ضمناً ، أو المطلقات مطلقاً فعلى الأول المصرح بالرجعيات من المطلقات وحينئذ لا يلزم كونه عين المذكور سابقاً وعلى الثانى

لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسألة في المنتخب قال (تذييل)

لو سلم أنه عينه لكنه مخصوص بالرجعيات بقريضة الرد ولا يلزم من خروج أحد اللفظين عن العموم خروج الآخر عنه واحتج المتوقف بأنه لا بد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعاً لما لا يلزم في المضمّر من مخالفة الظاهر من الرجوع إلى الكل وإرادة البعض أو تخصيص المضمّر بأن يجعل كناية عن الكل ثم يقتصر على البعض دفعاً لما يلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات لو أريد بها الرجعيات ليكون الضمير على ظاهره . والحاصل أنه لا بد من تخصيص أحدهما ليندفع مخالفة الظاهر في الآخر والتعيين بحكم لعدم المرجح فيتوقف وأجيب بأن تخصيص المظهر مستلزم لتخصيص المضمّر من غير عكس فتخصيص المضمّر لعلّة المخالفة فيه يكون أرجح قيل عليه الضمير إنما يعود إلى اللفظ باعتبار مدلوله فإذا أريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاماً يلزم تخصيصه والاصوب أن يقال الظاهر أقوى من الضمير والاضعف أولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر (تذييل) جعل إيراد المطلق والمقيد عقيب العام والمخصص كجعل الشيء ذنابة للشيء لمكان المناسبة وعرفوا المطلق بأنه مادل على شائع في جنسه ومعنى الشيوخ كون المدلول حصة محتملة تخصص كثرة أى يمكن الصدق عليها من الحصص المدرجة تحت مفهوم كلّى بهذا اللفظ من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين مشخصاً نحو إزيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل وأسامة أو حصة نحو فصى فرعون الرسول أو استغراقاً نحو الرجال وكذا كل عام ولو نسكرة نحو كل رجل ولا رجل لأنه بما انضم إليه من كل والنفي صار للاستغراق وأنه ينافي الشيوخ بما ذكرنا من التفسير كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله والظاهر أنه لا حاجة إلى قوله من غير تعيين لأن المعارف ليست بحصة محتملة للتخصيص وإنما فسر الشائع بالحصّة نفيّاً لما يتوهم من عبارة القوم إن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هى وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفومات والمراد بالمعارف المخرجة ما سوى المفهوم الذهنى لأنه مطلق أقول ما ذكر لا يصلح سبباً للمدول عن ظاهر عبارة القوم إذ تعلق الأحكام بالحقيقة من حيث هى غير غريب لتحقيقها فى ضمن الأفراد كما فى لا آكل كافر وإنما المتنع تعلقها بالحقيقة بشرط لا وكونه حصة كذا وكذا بالنظر إلى القرينة لا باعتبار الذات * والمقيد ما لا يدل على شائع من جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المتعبد على ما أخرج عن شائع بوجهه ما مثل رقية مؤمنة فانها وإن شاعت بين الرقيات المؤمنات فقد أخرجت عن شائع بين مؤمنة وغيرها بقيد مؤمنة فكان مطلقاً من وجه ومقيداً من وجه

المُطلقُ والمُقيدُ إن اتَّحدَ سببُهُما حُمِلَ المُطلقُ عليه عَمَلًا بالدَّليْلين وإلاَّ
فإن اقتضى القياسُ تَقْييدَهُ فُقيدَ وإلاَّ قُتِلَ) أقول لما كان المطلق عاماً عموماً

ثم (المطلق والمقيد) عند اتحاد الحكم (إن اتحد سببهما) مثبتين كما إذا قيل في الظهار مرة
أعتق رقبة وأخرى رقبة مؤمنة (حمل المطلق عليه) أى على مقيدته (عملاً بالدليْلين) لأن
المطلق جزء منه والآتى بالكل آت بجزئه لا محالة فإذا الآتى بالمقيد عامل بالدليْلين والآتى بغيره
مهمل أحدهما والأعمال أولى وإن اتحد سببهما منفيين يعمل بهما اتفاقاً مثل أن يقال في الظهار
لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافراً فلا يجرى إعتاق المسكاتب أصلاً قال المحقق وأنت خير بأن هذا
من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق قال الفاضل رحمه الله هذا مناقشة في المثال وهذا كما يمثلون
للاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد
من المسلمين وكأنه مبنى على أنه يعتبر أولاً الاطلاق لا التقييد ثم يسقط عليه ما يقيد العموم والمثال
المطابق لا تعتق المسكاتب من غير قصد إلى الاستغراق وقوله لا من تخصيص المطلق ليس كما
يذهبى والصواب لا من تقييد المطلق (وإلا) أى وإن لم يتحد سببهما بل اختلفا في السبب
كالظهار والقتل لتحرير الرقبة الوارد مطلقاً فى الأول مقيداً فى الثانى بالإيمان (فإن اقتضى
القياس تقييده) أى المطلق بأن وجد علة التقييد مشتركة بينهما ككونهما من الكفارات
أو كزيادة القرية مثلاً (قيد) المطلق حملاً على المقيد بالقياس عليه إذ القياس دليل وفى الحمل العمل
بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل لزم ترك أحدهما مع ترك القياس قال الجاربردى رحمه الله فيصير
حينئذ تقييد المطلق بالقياس على المقيد كاستخصيص العام بالقياس على محل التخصيص أقول
إن أراد بحمل التخصيص مثل شاة ميمونة فى قوله عليه السلام دباغها طهورها ففاسد لما مر
من أن العام كقوله عليه السلام أيما أهاب لا يختص به وكان أراد المحل الذى اقتضى ثبوت
الحكم المخالف لحكم العام فيه تخصيص العام بقياس بعض أفراده على ذلك المحل المشترك
بينهما سواء كان ذلك المحل أمراً يتناوله العام أولاً وسواء كان التخصيص ثانياً أو ابتداءً
ووجه التشبيه اقتضاء القياس فى الصورتين بعض الشيوع ومنع الحكم عن بعض الأفراد
(وإلا) أى وإن لم يقتضى القياس تقييد المطلق (فلا) يحمل على المقيد لعدم ما يقتضى
التقييد مثل أن دخلت على السلطان تأدب بأدب الملوكة وإن أقيمت العلماء فتأدب وقد
ينقل عن الشافعى رحمه الله أنه يحمله عليه هنا من غير جامع لأن كلام الله تعالى
واحد وبعضه يفسر بعضاً فإذا نص على اشتراط الإيمان فى كفارة القتل كان تخصيصاً على
أشراطه فى كفارة الظهار وليس بسديد كما ترى وعند الحنفية لا يحل ولو لجامع

مردليا والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكره في بابه وترجم له بالتدنيب وقد سبق الكلام على هذه اللفظة في أوائل الكتاب وحاصل المسألة أنه إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظران اختلف حكمهما نحو أكس ثوبا هرويا وأطعم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أى لا يقيد الطعام أيضا بالهروى لعدم المنافاة واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة وهو ما إذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تعتقها وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدى بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببها أم لا لكن نقل القرافى عن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت اليد فى التيمم مطلقة وفى الوضوء مقيدة بالمرافق وان اتحد حكمهما نظران اتحد سببهما كالمقيل فى الظهار أعتق رقبة وقيل فيه أيضاً أعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الآمدى انا نحمل المطلق على المقيد حتى يتبين اعتاق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى يجرى اعتاق الكافرة وإنما حملنا المطلق على المقيد عملاً بالدليلين وذلك لان المطلق جزء من المقيد فاذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بهما وإن لم نعمل به فقد أغنيا أحدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل يبان للمطلوب أى دال على أنه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخا أى دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارئ وأعلم أن مقتضى إطلاق المصنف أنه لا فرق فى حمل المطلق على المقيد بين الأمر والنهى فاذا قال لا تعتق مكاتباً وقال أيضاً لا تعتق مكاتباً كافراً فانا نحمل الأول على الثانى ويكون المنهى عنه هو اعتاق المكاتب الكافر وصرح به الإمام فى المنتخب وذكر فى المحصول والحاصل نحوه أيضاً امكن ذكر الآمدى فى الأحكام أنه لا خلاف فى العمل بمدلولهما والجمع بينهما فى النفى إذ لا تعذر فيه هذا لفظه وهو يريد أنه يلزم من نفى المطلق نفى المقيد فيمكن العمل بها ولا يلزم من ثبوت المطاق ثبوت المقيد وتابعه ابن الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد مرجبها مثبتين فيحمل المطلق على

للزوم دفع ما اقتضاه المطلق من جواز الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح لذلك والجواب منع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة أقول فيه نظر إذ ليس معنى النسخ إلا رفع حكم الدليل الشرعى وقد وجد التقييد بالسليمة عندهم مستفاد من لفظ الرقبة المطلق المنصرف إلى الكامل لا بالرأى حتى يلزم النسخ (و) قد يستدل على أن التقييد بيان أن المراد بالمطلق كان ذلك المقيد لا نسخ بمعنى أنه أريد الاطلاق فدفع بأن التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص كذلك لأنه نوعاً من المجاز مثله واللازم باطل اتفاقاً كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله ومعنى كونه نوعاً من المجاز أنه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق

المقيد ثم قال فإن كانا منفيين عمل بهما وحاصله ، أنه لا يعتق مكاتباً مؤمناً أيضاً إذ لو اعتقه لم يعمل به ، وصرح به أبو الحسين البصرى فى المعتمد وعلمه بأن قوله لا يعتق مكاتباً عام ، والمكاتب الذى فرد من أفرادهِ وذكره لا يقتضى التخصيص هكذا نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول ، ونقل عن أبي الخطاب الحنبلى بناءها على أن مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا وقد غلط الأصفهاني المذكور فى فهم كلام الآمدى وابن الحاجب فادعى أن المراد منه حمل المطلق على المقيد (قوله وإلا) أى وإن لم يتحد سبهما كقوله تعالى فى كفارة الظهار : والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة . وقوله تعالى فى كفارة القتل : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ، فقيه ثلاثة مذاهب حكاهما فى المحصول . أحدها : أن تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر لأن القرآن كالكلمة الواحدة ولهذا أن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد . الثانى : قول الحنفية : أنه لا يجوز تقييده بطريق مالا باللفظ ولا بالقياس . والثالث : وهو الأظهر من مذهب الشافعى كما قاله الآمدى وصححه هو والإمام وأتباعهما وجزم به المصنف أنه إن حصل قياس صحيح مقتضى لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل فى خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع إليه ، وإن لم يحصل ذلك فلا (فرع) إذا أطلق الحكم فى موضع ثم قيد فى موضعين بقيدتين متنافيتين . فإن قلنا : إن التقييد بالقياس فلا كلام ونحمله على المقيد المشرك له فى المعنى وإن قلنا : أنه باللفظ تساقطا وترك المطلق على إطلاقه لأنه ليس بتقييده بأحدهما أولى من الآخر هكذا قاله فى المحصول ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى الولوغ إحداهن بالتراب وفى رواية أولاهن وفى رواية أخراهن فإنه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجع وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا إلى أصل الإطلاق وجوزنا التعفير فى إحدى الفسلات عملاً بقوله إحداهن بالتراب هكذا قالوه ولك أن تقول ينبغى فى هذا المثال أن يبقى التخيير فى الأولى والآخرى فقط للمعنى الذى قالوه وأما ما عداها فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدى على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعى موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال فى البويطى فى أثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعنى الشافعى وإذا ولغ الكلب فى الأثناء

المقدم مجازاً والظاهر أنه ليس للمجازية كثير دخل فى المقصود بل أنه مثله فى بعض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الأفراد بل وفى التخصيص أولى وأما أن التخصيص ليس بنسخ اتفاقاً محل نظر فإن قصر العام على البعض إذا كان بكلام مستقل متراخ فهو نسخ عندهم ، وقد يجاب بأن المراد أنه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخاً وليس كذلك اتفاقاً وحينئذ فالكلام فى بيان اللزوم هذا كله عند اتحاد الحكم وأما عند اختلافه

غسل سبعا أو أولاهن أو أخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه ومن البويطى نقلته وهو نص غريب لم ينقله أحد من الأصحاب وأورد في الأم حديثاً يعضد ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب الأقضية وبعد باب الأشربة قال (الباب الرابع في الجمل والمبين وفيه فصول الأول في الجمل وفيه مسائل الأولى - اللَّفْظُ إما أن يكون مُجْمَلًا بين حقائقه كقوله تعالى : «ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ» أو أفراد حقيقة واحدة مثل : «أن تذبجوا بقرة» أو مجازاته إذا

نحو اكس تيميا وأطعم تيمياً عالماً فلا حمل اتفاقاً اللهم إلا في مثل إن ظهرت فاعتقر رقة ولا تملك رقة كافرة فانه يقيد المطلق بنى الكفر لتوقف الإعتاق على الملك (الباب الرابع في الجمل والمبين) الجمل لغة المجموع وجملة الشيء بمجموعه ومنه أجل الحساب إذا جمعه ومنه الجمل في مقابلة المفصل واصطلاحاً ما لا يتضح دلالاته والمراد ماله دلالة ومعنى غير واضحة وإلا نوقض بالمهمل وهو يتناول القول والفعل والمشارك والمتواطى وقيل هو اللفظ الذى لا يفهم منه عند الإطلاق شيء ونوقض طرداً بالمهمل ولفظ المستحيل إذ المفهوم منه ليس بشيء وعكساً لجواز أن يفهم من الجمل أحد محامله لابعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق عليه الحد وأيضاً الجمل قد يكون فعلاً كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز والسهو فكان مجملاً بينهما مع أنه غير داخل في الحد إذ ليس لفظاً كهذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله يمكن دفع هذه الاعتراضات بالعناية مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشئ ما يصح إطلاق لفظ الشئ عليه لغة وإن لم يكن ثابتاً في الخارج ويفهم الشئ فهمه على أنه مراد لا مجرد الخطور بالبال كما سبق في المشترك والمقصود تعريف الجمل الذى من أقسام المتن وهو لا محالة لفظ والمبين هو الموضح من البيان أو التبيين بمعنى التوضيح وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم وهو فى الاصطلاح الكاشف عن المعنى المراد المتضح الدلالة بنفسه أو بانضمام المبين (وفيه) أى فى هذا الباب (فصول) الفصل (الأول فى) مباحث (الجمل وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فى أسماه (اللفظ إما أن يكون مجملاً بين حقائقه) أى معانيه المختلفة حقيقة أما أصالة (كقوله تعالى : ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ) فان القروء موضوع بازاء الطهر وإزاء الحيض ونسبته إليهما على السواء والمراد واحد بعينه وأما بالاعلال كالختار المتردد بين الفاعل والمفعول (أو أفراد حقيقة واحدة مثل) قوله تعالى : ان الله يأمركم (أن تذبجوا بقرة) فان هذا اللفظ يحمل بين أفراد حقيقة واحدة وقد أطلق وأريد معينة والأظهر أن هذا من قبيل المطلق نحو فتحرير رقة (أو) بين (مجازاته إذا

انتفت الحقيقة وتكافات فإن ترجح واحد لأنه أقرب إلى الحقيقة كنفى الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام أو لأنه أظهر عرفاً أو أعظم مقصوداً كرفع الحرج وتحريم الأكل من رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان وحرمت عليكم الميتة (حمل عليه) أقول سبق في تقسيم الالفاظ تعريف المجل لغة واصطلاحاً والإجمال لا يتصور إلا في معان متعددة وحينئذ فالجمل على أقسام. أحدها أن يكون مجملين حقيقة أي بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسن ثلاثة قروء، فإن القروء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطمهر. الثاني أن يكون مجملين أفراد حقيقة واحدة كقوله تعالى: إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، فإن لفظ البقرة موضوع حقيقة واحدة معلومة ولها أفراد، والمراد واحد معين منها كما سيأتي في الفصل الثاني. الثالث: أن يكون مجملين مجازاته وذلك إذا انتفت الحقيقة أي ثبت عدم إرادتها وتكافات المجازات أي لم يرجح

انتفت الحقيقة (أي إرادتها بقرينة مانعة عنها) (وتكافات) أي تساوت مراتب المجازات بأن لا يكون لاحدهما رجحان على الآخر بوجه (فإن ترجع واحد) من المجازات والرجحان لاحدهما أما (لأنه أقرب إلى الحقيقة) من سائرهما (كنفي الصحة) المراد (من قوله لا صلاة) إلا بفاتحة الكتاب (و) قوله عليه السلام (لا صيام) لمن لم يبيت الصيام من الليل فإن العمل بالحقيقة يقتضي نفي ذات الصلاة والصوم وهي ليست بمنفية فلا بد من حملها على المجاز بأن يراد نفي الصحة أو الفضيلة أو غيرها والحل على الأول أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة إذ نفي الصحة أقرب إلى انتفاء الذات من نفي الفضيلة والكمال مع بقاء الصحة وردة المنفية بأن الحل على الأقرب إنما يكون فيما لم يكن ثمة مانع، وهو هنا نسخ لإطلاق النص القاطع بخبر الواحد المظنون (أو لأنه أظهر عرفاً وأعظم مقصوداً كرفع الحرج وتحريم الأكل) (الرادين من) قوله عليه السلام: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) وقوله تعالى: (وحرمت عليكم الميتة) فإن الحقيقة في الخبر، والآية غير مرادة لوقوع الخطأ والنسيان في هذه الآية، وكون المحرم فعلاً المكلف لا الأعيان فلا بد من أن يراد في الأول. أما رفع الحكم أو الحرج، والثاني: أظهر عرفاً إذ المفهوم من قول السيد رفعت عنك الخطأ رفع الحرج عنه بسبب الخطأ، وفي الثاني: أما النظر أو اللبس أو البيع أو الأكل أو نحو ذلك والأكل راجح لأنه أعظم مقصوداً من سائر الانتقاعات، وقد سبق لحمل الأول على رفع الحرج، والثاني على حرمة الأكل قوله: (حمل عليه) جواب الشرط وحاصل الكل أنه إن ترجح أحد المجازات لأنه أقرب أو أظهر أو أعظم حمل اللفظ عليه ولم يكن ثمة إجمال ومن

بعضها على بعض فإن لم يدل دليل على هدم إرادة الحقيقة تعين الحمل عليها ، ولا إجمال إلا إذا عارضها مجاز راجح فإن فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوي فعلى اختياره هو قسم آخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك * ثم إن المجمل قد يكون بواسطة الاعلال كالختار ، فإنه صالح لاسم الفاعل ، واسم المفعول ، وبواسطة التركيب كقوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » ، فإن الذى بيده العقدة محتمل للزوج والولى وبواسطة مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر فإن الماهر محتمل أن يرجع إلى زيد وإلى طبيب والمضى يختلف وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمراً وأكرمى بواسطة استثناء مجهول كقوله تعالى : « إلا ما يتلى عليكم » ، وهذه الأقسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الأخير ، وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلاً أيضاً كما إذا قام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فإنه محتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الأول ومحتمل أن يكون عن سهو فلا يدل عليه ، وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فإنه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال اللفظ إما أن يكون الخ واختلفوا في جواز بقاء الإجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . قال في البرهان بعد حكاية هذا الخلاف المختار أنه إن تعلق به حكم تشكيلى فلا يجوز ، وإلا فيجوز (قوله : فإن ترجع) أى بعض المجازات وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلاثة أسباب . أحدها : أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب . وقوله : لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل . فإن حقيقة هذا اللفظ إما هو الإخبار عن نفي ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبنييد وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لأننا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو إضمار الصحة أو الكمال وإضمار الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب أن الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفي الصحة أقرب إليه في هذا المعنى من نفي الكمال لأنه لا يبق مع نفي الصحة وصف بخلاف نفي الكمال فإن الصحة تبقى معه ولك أن تقول إن هذا التقرير معارض بأن نفي الكمال متيقن دون نفي الصحة وبأن فيه تقليلاً للإضمار والتجاوز المخاف الأصل . واعلم أن ما قاله

أنواع الإجمال ما يكون في المركب بجملة نحو أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى ، ومنها ما ي مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل منهما نحو ضرب زيد عمراً وضربته ، ومنها ما يكون بتخصيص مستقل مجهول أو استثناء

المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الإمام ولا أحده من أتباعه وذلك لأن المذكور في المحصول مذهبان أحدهما ما قاله أبو عبد الله البصري أن المنى الداخل مطلقاً يحمل سواء كان شرعياً نحو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو لغوياً نحو لا عمل إلا بالنية لأن الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض * والثاني ونقله عن الأكثرين أن النفي إن كان اسماً شرعياً كالصوم والصلاة فلا اجمال لأن انتفاء المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه وقد أخبر الشارع به وإن كان لغوياً فإن كان له حكم واحد فلا اجمال أيضاً وينصرف النفي إليه كقولنا لا إقرار لمن أقرب بالزنا مكرهاً فإن هذا النفي لا يمكن صرفه إلى نفس الإقرار لوجوده ولا صرفه إلى الاستحباب لأنه لا مدخل له في الإقرار بالزنا فإن الشخص يستحب له أن يستمر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه إلى الصحة وإن كان له حكاية الفضيلة والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الاجمال ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل إلا بنية وقال لقائل أن يقول صرفه إلى الصحة أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر في الحاصل عن قول الإمام ولقائل أن يقول بقوله وعندى واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرع كالعمل يكون مجعلاً خلافاً لما مال إليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الآمدى وابن الحاجب وصحاحه أعنى الحل على الصحة واستفدنا منه أيضاً أن الشرعى فيه مذهبان أحدهما الاجمال والثاني حمله على الحقيقة وهو رأى الأكثرين واختاره أيضاً الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فأما ما قاله المصنف من كونه ليس مجعلاً ولا محملاً على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الأقرب إلى نفي الذات فخرج عن القولين معاً ولا شك أنه توهم أن بحث الإمام عائد إلى السكل لكونه ذكره في آخر المسألة وإنما ذكره في الاسم اللغوى فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف إذا أنكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب السبب الثاني من الأسباب المرجحة لأحد المجازات أن يكون عرفاً كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فإن حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم أو الحرج يعنى الاتم ويرجح الثاني يعنى الاتم لكونه أظهر عرفاً لأن السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطأ لتبادر إلى الفهم منه نفي المواخذة * الثالث أن يكون أعظم

مجهول أو صفة مجعولة فإن اللفظ يكون مجعلاً بالنسبة إلى كل فرد عندهم لاحتماله الخروج والبقاء * الأول كما لو قيل اقتلوا المشركين وبعضهم غير مراد * والثاني كقوله تعالى : وأحل لكم بهيمة الانعام إلا ما يتلى عليكم * والثالث كقوله تعالى : أن تبغوا بأموالكم محضين ، فثبت بما ذكرنا أن الإجمال قسمان اجمال في المفرد وفي المركب الأول

مقصوداً كقوله تعالى : وحرمت عليكم الميتة ، فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً فان الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال المقدورة للمكلفين والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف إلى المجاز باضمار الأكل أو البيع أو المس أو غيرها ويرجح الأكل بكونه أعظم مقصوداً عرفاً فحمل اللفظ عليه والمثالان الآخران ذكرهما المصنف بطريق اللغ والفسر وحكى الإمام عن بعضهم أنهما مجملان أيضاً قال (الثانية) قالت الحنفية : وامسحوا برؤوسكم مجملٌ وقالت المالكية يقتضى الكل والحق أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعاً للاشتراك والمجاز (الثالثة - قيل آية السرقة)

الاقسام المذكورة قبل الاجمال بين المجازات والثاني سائر الاقسام المسألة (الثانية) قالت الحنفية (قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم مجمل)) لأنه يحتمل وجوب مسح الكل والبعض فقط وما يؤيد ذلك بيانه عليه السلام بمسح ناصية (وقالت المالكية) أنه ليس بمجمل لأنه (يقتضى الكل) أى مسح كل الرأس إذ الباء للإصاق فيوجب الصاق المسح بالرأس والرأس المجموع وقال بعض الشافعية أنه يقتضى مسح البعض إذ الباء يحجز الفعل المتعدى عند دخوله عليه (والحق) عند المصنف (أنه) أى المسح (حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم) أى اسم المسح وهو قدر المشترك بين الكل والبعض إذ هو قد يطلق على ماسة اليد كل الممسوح اجماعاً وقد يطلق على ماستها البعض كما فى مسحت يدي بالتدليل فان كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك أو فى أحدهما فيلزم المجاز فيجعل المشترك (دفعاً للاشتراك والمجاز) وحيث أن يكفى فى العمل به مسح أقل جزء من الرأس وقد يقال فى نفى الاجمال أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل فان لم يثبت فى مثله عرف فى صحة اطلاقه على البعض اتضح دلالة على الكل للمقتضى وعدم المانع كما هو مذهب مالك والقاضى وابن جنى فلا اجمال وإن ثبت عرف فى صحة لإطلاقه للبعض اتضح دلالة على البعض للعرف الطارىء كما هو مذهب الشافعى وعبد الجبار والبصرى فلا اجمال أيضاً للخروج عن العدة بالأقل لأنه متيقن وأما دليل الحنفية على أنه مجمل فى حق المتدار ، بين بفعل للنبي عليه السلام حيث مسح على ناصيته فهو أن الباء متى دخلت فى الآلة تعدى الفعل إلى المجمل فيستوعبه دون الآلة نحو مسح رأس اليتيم بيدي ومتى دخلت فى المجمل تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كما فى الآية فيقتضى مسح بعض الرأس وليس المراد أقل ما يطلق عليه اسم مسح البعض لحصوله فى ضمن غسل الوجه فيكون مجملاً لاحتماله السدس والثالث والرابع وغيرها المسألة (الثالثة - قيل آية السرقة) وهى

بِحِمْلَةٍ لِأَنَّ الْيَدَ تَحْتَمِلُ الْكُلَّ وَالْبَعْضَ وَالْقَطْعَ وَالْإِبَانَةَ وَالْحَقَّ
 أَنَّ الْيَدَ لِلْكُلِّ وَتُذَكَّرُ لِلْبَعْضِ بِجَازٍ وَالْقَطْعُ لِلْإِبَانَةِ وَالشَّقُّ لِلْإِبَانَةِ
 أقول : اختلفوا في إجمال قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فقالت الحنفية إنه يحمل لأنه يحتمل مسح
 الجميع ومسح البعض احتمالاً على السواء وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح بخاصيته ومقدارها
 الربع فكان الربع واجباً وقال غيرهم لإجمال فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية أنها تقتضي مسح
 الجميع لأن الرأس حقيقة في الكل قال المصنف الحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم
 المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لأن هذا التركيب تارة يأتي لمسح الكل وهو واضح
 وتارة يأتي لمسح البعض كما يقال مسحت يدي برأس اليتيم وإن لم يمسح منها إلا البعض فإن جعلناه
 حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وإن جعلناه حقيقة في أحدهما فقط لزم المجاز في الآخر فنجعله
 حقيقة في القدر المشترك دفعاً للمحذورين قال في المحصول وهذا هو قول الشافعي ثم نقل عن بعض
 الشافعية أن الباء تدل على التبعيض فلذلك أكدنا بالبعض ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا
 مع أنه قد جزم به في الفصل المعقود للحروف ، والإمام وإن كان قد جزم به هناك لكنه
 لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعي فقط . المسألة الثالثة : ذهب
 بعضهم إلى أن آية السرة هي قوله تعالى : والشارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، بحملة في اليد
 والقطع لأن اليد تحتل العضو كله أي من المنكب إلى رؤوس الأصابع وتحتمل بعضه أيضاً
 لأنها تطلق على كل منهما والأصل في الإطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعني الجرح
 كقولنا : فلان برى القلم فقطع يده أي جرحها وتحتمل أيضاً الإبانة وهو فصل العضو
 كقولنا : سرق فقطعت يده (قوله : والقطع الشق) أي يحتمل الشق قال المصنف والحق أنه

قوله تعالى : د والشارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، (بحملة) في اليد والقطع (لأن اليد
 تحتمل الكل والبعض) إذ قد تطلق على العضو إلى الكوع ، وإلى المرفق ، وإلى المنكب .
 (والقطع الشق) يقال : برى القلم فقطع يده (والإبانة) أيضاً ، وهو الاشتراك لما مر
 (والحق أن اليد للكل وتذكر للبعض مجازاً) باطلاً اسم الكل عليه والمجاز
 وإن خلاف الأصل خير من الاشتراك لما مر أقول : المعاني المجازية متعددة مع
 استوائها في الطريق ، وهو إطلاق الكل على البعض ، والحقيقة غير مرادة إجماعاً فلزم
 الإجمال بين المجازات ولهذا كان قطع النبي عليه السلام من التكوع بيماناً اللهم إلا إذا ثبت أن
 البعض أقرب أو أظهر (والقطع للإبانة) أي لإبانة الشيء عما كان متصلاً به حقيقة
 فهو ظاهر فلا إجمال (والشق إبانة) أيضاً لأنه إذا حصل في جلد اليد فقد حصلت الإبانة
 ففي تلك الأجزاء وقد يستدل بأن اليد فيها احتمالات الاشتراك أفضأ في الثلاث وكرهها للتندر

ليس فيها إجمال لأن جهة اليد ولا من جهة القطع أما اليد فنقول أنها حقيقة في الكل وتذكر للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض أنه ليس كل اليد وأما القطع فهو حقيقة في الإبانة ولا شك أن الشق أى الجرح إبانة أيضاً لأن فيه إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئاً قال (الفصل الثانى فى المبين وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل والله بكل شىء عليم) وأسأل القرية وذلك الغير يُسمى مبيناً وفيه مسألتان (أقول المبين بفتح

المشترك وحقيقة لأحدها مجازاً الآخرين والإجمال إنما هو على تقدير واحد وهو الاشتراك فقط وأما على التقديرين فلا تلحم على القدر المشترك أو على المعنى الحقيقي ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاحتمال وهو الظاهر الجواب أن إثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاحتمال باطل (الفصل الثانى : فى المبين وهو الواضح بنفسه) أى الكافى فى إفادة المقصود بنفسه أى بمجرد العلم بوضعه (أو بغيره) الأول : (مثل والله بكل شىء عليم) فان إفادة شمول علمه تعالى الجميع ليست إلا باللغة والثانى نحو قوله تعالى : (وأسأل القرية) فانه فى إفادة السؤال عن أهل القرية غير واضح بنفسه بل بغيره (وذلك الغير يسمى مبيناً) وهذا لأن مقتضى ظاهر اللغة السؤال عن نفس القرية والعقل يأباه ويحكم باضمار الأهل وحينئذ يكون دلالة الكلام على المقصود بضميمة قرينة العقل لا بنفسه هكذا قرر المراغى والقرنى والإمام جعل الثانى من الواضح بنفسه أيضاً ووافق الخنجرى فى ذلك وقال وإنما سمي متضحاً بنفسه وإن توقف على العقل التعيين المضمّر من غير توقف ولا خفاء أن الأول أنسب وإن كان الاصلاح لا ينساقش فيه وقيل الواضح بغيره مثل قوله تعالى : « أن تذبحوا بقرة » مع قوله : « أنها بقرة صفراء فاقع » الآية والأظهر أنه من تقييد المطلق البين لبيان المجهول كما سنحققه وقد يقال على جعل القسم الأول خبيثاً أن المبين ما بين بغيره وهو ليس كذلك قال الجاربرى رحمه الله هو مبين لأن المنكلم بينه إذ العقل المبين له فان قلت فلا يكون مبيناً بنفسه قلنا المراد به أن لا يحتاج إلى إضمار وتقدير وصفة وهو كذلك أقول لا يخسر أن يقال معناه اللغوى غير ملحوظ ولو سلم فالمراد بالمبين البين أو ما يحصل به البيان وهو على ما فسر الصيرفى لاخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والوضوح وأورد عليه ثلاث اشكالات أحدها أن البيان ابتداء من غير تقرير الاشكال بياز وليس ثمة إخراج من حيز الاشكال ثانياً ان لفظ الحيز فى الموضوعين مجاز والتجاوز فى الحد لا يجوز ثالثاً أن الوضوح هو التجلى بعينه فيكون تكرار ولا يخفى أنها مناقشات واهية وقد يطلق البيان على ما يحصل به ويقال انه الدليل كما هو عند القاضى والاكثرين وعلى ما يتعلق به وهو المدلول فيقال هو العلم هن الدليل كما هو رأى أبى عبد الله البهرى رحمه الله (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسألتان)

الياء اسم مفعول من قولك بينت الشيء تبيننا أى وضحته توضيحاً وهو أى المبين يطلق على شيتين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافياً فى إفادة معناه قال فى المحصول : اما الامر راجع الى اللغة كقوله تعالى : د والله بكل شىء عليم ، فان إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى يوضح اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى : د واسأل القرية ، فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة إنما هو طلب السؤال من الجدران والسكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الاهل وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بذكر المثالين ، وإنما جعل هذا القسم واضحاً بنفسه وإن استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلًا من غير توقف . واعلم أن إطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل وهو وإن كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى . أما معنى فلان المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ بجمل . وأما لغة فقد قال الجوهرى فى الصحاح مانصه والتبيين الإيضاح والتبيين أيضاً الوضوح وفى المثل قد بين الصبح لذى عينين أى تبين هذا لفظه فأطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا أروضح تقول وضح الشيء وضوحاً فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق أيضاً على ما قد وضح بنفسه وإن لم يوضحه غيره * القسم الثانى الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه وذلك الغير وهو الدليل الذى حصل به الإيضاح يسمى مبيئاً بكسر الياء وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها فى المسألة الآتية وهذا التقرير وهو الصواب فاهتمده ووقع فى كثير من الشروح هنا اغلاط منها أن قوله تعالى : د واسأل القرية ، تمثيل الواضح بغيره وهو خلاف ما فى المحصول كما تقدم وباطل أيضاً لانه قسم ذلك الغير فى المسألة الآتية الى القول والفعل فقط فلو كان مثالا له لكان انحصاره فى القسمين باطلا لأن المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل والذى حملهم على ذلك إيهام تقديم قوله أو بغيره أنه من باب اللف والنشر والظاهر أنه كان مؤخرًا عن المثالين والسكن غيرته للشرح فتأمله قال : (الأولى أنه يكون قولاً من الله والرسول وعليه السلام (و) يكون (فعلاً منه) الأول (كقوله تعالى : د صفراء فاقع لونها ، وقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجته

المسألة (الأولى) فى أقسام المبين وتقرير ذلك (أنه) أى المبين (يكون قولاً من الله والرسول) عليه السلام (و) يكون (فعلاً منه) الأول (كقوله تعالى : د صفراء فاقع لونها ،) فى بيان البقرة وفيه ما مر (و) الثانى : (قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر) فانه مبين لمجمل قوله تعالى : د وآتوا حقه يوم حصاده ، (و) الثالث (وصلاته وحجته) فانهما فعلان إيانا بجمل قوله تعالى : د أقيموا الصلاة ، وقوله د وثقه على الناس حج البيت ، ولاخلاف فى أن كلا من الأولين يرد مبيئاً والاختلاف فى كون الفعل

فإنه أدل فإن اجتمعاً وتوافقاً فالسابق وإن اختلفا فالقول لأنه يدل بنفسه) أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولاً من الله كقوله تعالى صفراء فاقع لونها إلى آخر الآيات فإنه بيان لقوله تعالى : وإن الله يأمركم أن تدبجوا بقرة ، وقد يكون قولاً من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فإنه بيان للحق المذكور في قوله تعالى : وآتوا حقه يوم حصاده

كذلك واختار أنه مبين (فإنه) أى الفعل (أدل) بمعنى أن منشأ هذه أفعاله من الصلاة والحج أدل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول إذ ليس الخبر كالمأينة فهو أولى من البيان بالقول وقيل إن البيان بقوله : صلوا كما رأيتموني أصلى وقوله : خذوا عني مناسككم أو مجموع الفعل والقول قلنا : البيان بالفعل فقط لعدم اشتغال شيء من القولين على تعريف شيء من أفعال الصلاة والحج والقول دليل كون الفعل بياناً لأنه البيان واستدل المخالف بأن الفعل يطول بخلاف القول فلو بين بالأول لتأخر البيان مع إمكان تعجيله وهو باطل والجواب من وجوه : الأول لانسلم أن الفعل أطول مطلقاً لجواز كونه أخصر في البعض فإن مافي الركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما كان زمانه أكثر مما يصلى فيه ركعتان . الثاني أنا لانسلم لزوم تأخير البيان لأنه عبارة عن أن لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يستقل به وهذا قد شرع واستقل والفعل هو الذى يستدعى زماناً ومثله لا يعد تأخيراً . الثالث أنك إن أردت أنه لا يجوز التأخير مع إمكان التعجيل مطلقاً فمنوع وإن أردت ذلك بلا غرض فسلم لكن لانسلم انتفاء الغرض هنا وهو سلوك البيان بأقوى الطريقين وهو الفعل الأول الرابع أنا لانسلم امتناع تأخير البيان مطلقاً بل الممتنع التأخير عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز (فإن اجتمعاً) بأن ورد بعد الخطاب المحتاج إلى البيان قول وفعل يصلح كل منهما لبيانه (وتوافقاً) في المقصود منه كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافاً واحداً وأمر بطواف واحد وعلم التاريخ (فالسابق) هو المبين قولاً كان أو فعلاً لحصول المقصود به ، واللاحق تأكيد له وإن لم يعلم التاريخ فاليمين أحدهما من غير تعيين والآخر تأكيد وقيل : الأرجح يتعين للتأخر لأن المتأخر تأكيد والمرجوح لا يكون تأكيداً والجواب أن ذلك إنما هو في المفردات نحو جاءني القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فلا يلزم ذلك فيه كالجمل المذكور بعضها بعد بعض للتأكيد فإن الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فإنها بانضمامها إليها تفيد تأكيداً وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير (وإن اختلفا) أى القول والفعل الواردان بعد الجمل في المقصود من البيان كما إذا طاف طوافين وأمر بطواف واحد (فالقول) هو المبين والفعل ندب له أو واجب مخنص به (لأنه) أى القول (يدل بنفسه) على المقصود ويبيته بذاته بخلاف الفعل لاحتياجه في البيان إلى قول وأقله أن يقول إنما فعلته بياناً لذلك الجمل وهذا يخالف ما مر آنفاً من أن

وقد يكون فعلا منه أى من الرسول كصلاته فانها بيان لقوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ، ولهذا قال صلوا كما رأيتموني أصلى وحكيه فانه بيان لقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» ، ولهذا قال خذوا عني مناسككم وحكى في المحصول عن قوم أنهم منعوا البيان بالفعل لأنه يطول فيتأخر وأجاب بأن القول قد يكون أطول واحتج المصنف بأن الفعل أدل أى أقوى في الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعاينة والمشاهدة فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى قال في المحصول وإنما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بأحد أمور ثلاثة * أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده * وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل * وثالثها بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما في المحصول أحدهما الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة في اللوح المحفوظ والثاني الترك من الرسول كتركه التمشيد الأول فانه بيان لعدم وجوبه قلت أما الترك فهو داخل في قسم الفعل على الراجح عند الأصوليين وقد صرح به ابن الحاجب في حد الوجوب وأما الكتابة فتستحيل على الله تعالى في ذاته ولا يستحيل أن يخلقها في جسم فصار كالبيان بالإشارة وعقد الأصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما في حق الله تعالى فنقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنفيهما مقتضيا لنفي الكتابة (قوله فان اجتماعا) أى القول أو الفعل وتوافقا أى في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولاً كان أو فعلاً لحصول البيان به والثاني تأكيد له ولا فرق في ذلك بين أن نعلم السابق أو نجعله كما قاله في المحصول وصححه ابن الحاجب لكننا إذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة وقال الآمدى الأشبه فيما إذا جهلنا واختلفا في الترجيح أن المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبين والراجح المتأخر تأكيد له إذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع وإن اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج إلى العمرة فليطف لها طوافا واحدا مع ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف لها طوافين وسعى لها سعين فالأصح عند الإمام واتباعه وابن الحاجب أن المأخوذ به هو القول سواء تقدم

الفعل أدل والأولى التعليل بأن فيه جمعا بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما كما سنذكره وقال البصرى رحمه الله المتقدم منها هو البيان أيا كان في صورة الاتفاق وهو باطل إذ يلزم نسخ الفعل إن كان هو المتقدم مع إمكان الجمع فانه باطل وذلك لأنه إذا تقدم طوافان مثلا وجبا علينا فاذا أمر بواحد فقد نسخ أحدهما عنا كذا ذكر المحقق وقيل المبين للفعل تقدم أو تأخر لأنه أدل كما مر والجواب يلزم تعطيل القول ان ورد متأخرا وكون الفعل ناسخا

أو تأخر أولم يعلم شيء منهما لأنه يدل بنفسه والفعل لا يدل إلا بواسطة أحد الأمور الثلاثة المتقدمة فعلى هذا أن تأخر الفعل فيكون دالا على استحباب الطواف الثاني وإن تأخر القول كان ناسخا لايجاب الطواف الثاني المستفاد من الفعل وقال الآمدى الأشبه أنه إن تقدم القول فهو المبين وإن تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتأخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال أبو الحسين البصرى المتقدم هو المبين دائما قال : (الثانية - لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصرى ومننا القفال والدقاق وأبو إسحاق بالبيان الإجمالى فيما عدا المشترك

إن تقدم القول كذا قال الجارردى رحمه الله أقول انما يصح لو كان الطواف مرتين مثلا نسخا للأمر بالطواف الواحد وفيه كلام والأولى أن يقال أنه يلزم نسخ الفعل إن ورد متقدما وتعطيل القول إن ورد الفعل متأخرا مع مكان الجمع المسألة (الثانية لا يجوز تأخير البيان) أى بيان الخطاب الغير المبين (عن وقت الحاجة) إلى ذلك الخطاب وهو وقت العمل به اتفاقا إلا عند من يجوز التكليف بالمحال (لأنه) أى تأخير البيان عن وقت الحاجة (تكليف بما لا يطاق) أى مستلزم له إذ في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتباع بالمراد بذلك الخطاب مع أنه جاهل به وهو تكليف ما ليس في الوسع كما مر في مسألة تكليف الغافل (ويجوز) تأخير البيان (عن وقت الخطاب) بما يحتاج إلى البيان سواء كان ما لم يستعمل في خلاف ظاهره كالمشترك أو استعمل سواء كان النكرة المراد بها المبين أو العام بخصوص أو الأسماء الشرعية أو المنسوخ كذا في شرح الفرى ومنع الصيرفى والحنابلة جواز التأخير مطلقا (ومنعت المعتزلة) كالجباى وابنه وعبد الجبار ومتابعهم جواز التأخير إلا فى المنسخ صرح بذلك الآمدى وغيره ومقتضى كلام المحقق تجوز الجباى تأخير النسخ وبين المجمل مطلقا وتأخير البيان التفصيلى دون الإجمالى وغيرهما ومنع السكرخى غير المجمل وهو الظاهر إذا أريد به غير الظاهر كالعام أريد به الخاص والمطلق أريد به المقيد وكالمنسوخ فذهب أن ما افتقر إلى البيان إن كان مجملا جاز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة وإلا فلا (وجوز البصرى) من المعتزلة (ومننا) أى ومن الأشاعرة أبو بكر (القفال) وأبو بكر (الدقاق وأبو إسحاق) المروذى تأخير البيان التفصيلى (بالبيان الإجمالى) أى بشرط مقارنته مثل أن يقال هذا المطلق مقيد وهذا العام مخصوص وهذا الحكم منسوخ (فيما عدا المشترك) أى المجمل الذى لم يستعمل في غير ظاهره فإنه يجوز تأخير بيانه

لنا مطلقاً قوله تعالى : « ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ » قيلَ البَيَانُ التَّفْصِيلُ قلنا تَقْيِيدٌ
بجلاء دليل ، وخصوصاً أَنَّ المرادَ من قوله تعالى « أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً » معينة بدليل
ماهى وما لونها والبيانُ تأخيرٌ قيل يُوجبُ التأخيرُ عَنْ وقتِ الحاجةِ قلنا الأَمْرُ
لا يوجبُ الفورَ قيل لو كانتْ مَعِينَةً لَمَّا عَنَّفَهُمْ قلنا للتَّوَانِي بعدَ البيانِ

عند هؤلاء مطلقاً إجمالياً كان أو تفصيلاً والحاصل أنهم يوافقون الكرخى فى امتناع تأخير
بيان غير المجمل فى البيان الإجمالى دون التفصيلي (لنا) على جواز التأخير وجوه . الاول :
وهو ما يدل عليه (مطلقاً قوله تعالى : « ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ») أى احفظ ما يقرأ عليك من
القرآن ثم نحن نبين معناه ونكشف غمراه ولفظ ثم يدل على التراخى فدل على جواز تأخير
البيان قال الفرى رحمه الله قوله : ثم إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ متأخر عما هو بيان له وهو قوله تعالى :
« إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ » لانه ذكر بلفظ ثم أقول لا يخفى ما فيه من
التعسف البين فان (قيل) المراد فى الآية (البيان التفصيلي) فلا يدل على جواز تأخير الإجمالى
(قلنا) المذكور البيان مطلقاً وما ذكرتم (تقييد) المطلق (بلا دليل) وهو غير جائز
إذ لا دلالة للعام على الخاص والثانى (و) هو ما يدل (خصوصاً) على جواز تأخير بيان
النكرة المراد بها المعين دون سائر الصور المحتاجة إلى البيان (أن المراد من قوله تعالى : أَنْ
تَذْبَحُوا ذَبْحَ) بقره معينة (وإن كان اللفظ نكرة (بدليل) أنهم سألوا عن تعيينها بقولهم (ماهى
وما لونها) إذ الضمير للبقره المأمور بذبحها (والبيان تأخر) عن وقت الخطاب لانه تعالى بين
البقره بقوله : أنها لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك ولونها بقوله : صفراء فاقع لونها تسر الناظرين بعد
الخطاب بوجوب ذبحها عليهم فان (قيل) ما ذكرتم من الدليل على تأخير بيان البقره عن خطاب
الأمر بالذبح (بوجوب التأخير) أى تأخير البيان (عن وقت الحاجة) أيضاً لاحتياجهم إلى
ذبحها حين أمروا بالذبح وهذا باطل اتفاقاً فلم يصح الدليل (قلنا) لانسلم احتياجهم إلى الذبح
عند ورود الخطاب كيف (الأمر لا يوجب الفور) فلا يكون تأخير البيان إلا تأخيراً عن
وقت الخطاب فان (قيل لو كانت) البقره أى المراد منها بقره (معينة لما عنفهم) ولما ذمهم
بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون (قلنا) إنما ذمهم وعنفهم (للتوانى) وتكاسلهم فى الذبح (بعد
البيان) أى بيان البقره لالسؤالهم عن المعين المراد بالمبهم أقول قوله تعالى قالوا أى حال
تتميم البيان الآن جمعت بالحق وقوله تعالى فذبحوها بالفاء التعيينية لمباشرتهم الذبح عقيب قولهم
هذا الصادر حال تتميم البيان بلا تراخى مما يدل على أن التعنيف ليس لتوانيتهم فى الذبح بعد
البيان وقيل أن المراد بقره ما لا المعينة فلا يحتاج إلى بيان فيتأخر بدليل يأمركم أن تذبحوا

وأنه تعالى أنزل : « إنا أنعم عليكم وما تعبدون من دون الله ، فسنقض ابن الزبيري بالملائكة والمسيح فنزلت : « إنا الذين سبقنا لهم منّا الحسنى » الآية قيل ما لا تتناولهم وإن سلم لكمهم خضوا بالعقل وأجيب بقوله تعالى : « والسماء وما بناها » وإن عدم رضاهم لا يعرف

بقرة وهو ظاهر في بقرة ما أية بقرة كانت فيحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أية بقرة لأجزتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم لا يقال هو أما خبر الواحد وقول الصحابي في مقابلة الكتاب فلا يقبل لأن الاستدلال به لا من إحدى الحثيتين بل من حيث أنه تفسير للكتاب فإن قلت لما ذبح ذلك المعين طابق الأمر لذبح المعين ويعلم قطعاً أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقاً للأمر فعلم أن المأمور بها معينة أجيب بأن المطلق ليس هو المأخوذ بشرط عدم التعيين حتى لا يطابق المعين بل لا بشرط التعيين قال الفاضل معنى السؤال إنا قاطعون بأن حصول الامتثال بذبح تلك البقرة المعينة لا من حيث أنها بقرة ما فادفع الجواب أقول فالجواب حينئذ لا نسلم أن حصول الامتثال بذبحهم المعينة من حيث أنها هذه المعينة وإلا ظهر أن المأمور بذبحها كانت مطلقة ابتداء وكان الخروج عن العهدة يتحقق بذبح أية بقرة كانت لكن بسبب كثرة سؤا لهم انتقل الأمر بالمطلق إلى الأمر بالمعينة ونسخ الإطلاق وحينئذ لا يلزم أن يكون المراد بالنسبة ابتداء هذه المعينة ولئن سلمنا أن الامتثال بذبح المعينة من حيث أنها معينة (و) الثالث هو ما يدل خصوصاً على جواز تأخير بيان التخصيص (أنه تعالى أنزل) قوله : « إنا أنعم عليكم وما تعبدون من دون الله » حسب جهنم (فنقض ابن الزبيري) وهو من أخبار اليهود ذلك (بالملائكة والمسيح) وقال : قد عبت الملائكة وعبد عيسى فهؤلاء حسب جهنم ولم ينسرك عليه رسول الله بل سكت انتظاراً للوحي (فنزلت) قوله تعالى : « إنا الذين سبقنا لهم منّا الحسنى » أولئك عنها معبدون . (الآية) فثبت تأخير البيان في إرادة التخصيص (قيل) لفظه (« ما » لا تتناولهم) أى الملائكة والمسيح لكونها مخصوصة بغير ذوى العلم فلا يتوجه النقض ولا حاجة إلى بيان التخصيص (وإن سلم) تناول لفظ ما إياهم (لكنهم) أى الملائكة والمسيح (خصوصاً) من هذه الآية (بالمقل) دون قوله : « إنا الذين سبقنا لهم منّا الحسنى » كعبادة عبدتهم إياهم عما يستقبجه العقل إلا إذا كانوا رضوا بذلك وهو معلوم الانتفاء فكان مخصص العقل قائماً عند نزول الآية (وأجيب) عن الأول بأن ما غير مختص بغيرهم بل نعم غيرهم والتشبه فيه (بقوله تعالى والسماء وما بناها) وقوله : « وما خالق الذكر والأنثى » وقوله : « ولا أنتم عابدون ما أعبد » (و) عن الثاني (إن عدم رضاهم) بعبادة الناس إياهم (لا يعرف

إِلَّا بِالنَّقْلِ قِيلَ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ إِغْرَاءٌ قُلْنَا كَذَلِكَ مَا يُوجِبُ الظُّنُونَ
السَّكَاذِبَةَ قِيلَ كَالْخُطَابِ بِلُغَةٍ لَا تُفْهَمُ قُلْنَا هَذَا يُفِيدُ غَرَضاً إجمالياً

إلا بالنقل (وهو قوله أن الذين سبقت لهم لا بالعقل إذ لا مجال له فيه حيثئذ لا نسلم قيام المخصص العقلي عند نزولها ويقال عليه أن ما لا يعقل بدليل ما قاله عليه السلام المعتبر ما أجهلك بلغة قومك ألم تعلم أن ما لا يعقل وما ورد في الآيات محمول على المجاز جمعاً بينه وبين المنقول عنه عليه السلام ونزول أن الذين سبقت لهم لزيادة توضيح وبيان احتياج إليه لجهل المعتبر لا أنه بيان متأخر وأيضاً لا نسلم أن عدم رضاهم إنما عرف بأن الذين سبقت لجواز تقررهم في العقول حال نزول إنسكم وما تعبدون بدليل آخر قال المدقق مع أنه خبر واحد والمسألة عليه لا يجوز إثباتها به واتفاق المفسرين على كونه سبب نزول الآية لا يخرجها من كونه من باب الآحاد وقال المحقق معناه أنه من جملة الأخبار وإنما النزاع في التكاليف التي يحتاج إلى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسألة في التأخير إلى وقت الحاجة (قيل تأخير البيان) عن وقت الخطاب (إغراء) إذ السابق إلى الفهم هو الظاهر وهو غير المراد إذ المراد غير الظاهر ولا دلالة عليه والاعواء لا يليق بالشارع (قلنا كذلك) أي كالخطاب المؤخر بيانه في أن المراد غير الظاهر مع سبق الظاهر (ما يوجب الظنون السكاذبة) من الآيات كقوله تعالى: ويد الله فوق أيديهم، وقوله الرحمن على العرش استوى، ونحوهما فلو كان الخطاب بما يراد به خلاف الظاهر اغواء لكان الخطاب بأمثال هذه كذلك واللازم باطل كذا ذكر الفريسي والمراغبي لما عجز عن التوجيه ظن سقوط شيء من المتن ووجه الجار بردي بأن ذلك غير ممتنع كالأعمومات الواردة فأنظروا أولاً أنها مستغرقة ثم إذا أورد المخصص عدلنا عن ذلك فسكداً ههنا أقول هذا عين النزاع إذ من لا يجوز تأخير البيان مطلقاً كيف يسلم ورود المخصص متأخراً عن العام اللهم إلا إذا ثبت وقوع التراخي في بعض التخصيصات فإنه حيثئذ يكون دليلاً ابتدائياً على جواز تأخير البيان كما استدلل على ذلك بأنه قال أقيموا الصلاة ثم بين جبريل عليه السلام ثم بين الرسول عليه السلام بتدرج وكذلك قال أتوا الزكاة ثم بين تفصيلها والنصاب بتدرج وكذلك قال السارق والسارقة فاقطعوا أيديهم ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدرج فإن (قيل) الخطاب بما يراد به غير الظاهر (كالخطاب بلغة لا تفهم) كخطاب العربي باللغة النجبية في أن المراد غير معلوم عند الخطاب فلو جاز الأول جاز الثاني واللازم باطل (قلنا) الملازمة ممنوعة كيف و (هذا) أي الخطاب بما المراد به غير الظاهر (يفيد غرضاً إجمالياً) كالسكرة المراد بها الممين في آية البقرة إذ يفهم أن الأمور به ذبح ما هو من جنس

بخلاف الأول) أقول لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت العمل بذلك المجمل إن منعنا التكليف بما لا يطاق لأن الإتيان بالشئ مع عدم العلم به محال وكلام المصنف هنا يخالف لما أسلفه من جواز التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فالصحيح عند الإمام وأتباعه وابن الحاجب أنه يجوز ونقله في المحصول عن مذهبنا ومنعت المعتزلة ذلك قال في المحصول إلا في النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيره وأهل المصنف استثناءه وفصل أبو الحسين البصرى من المعتزلة ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو إسحق المروزي فقالوا المجمل إن لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه لأن تأخيره لا يوقع في محذور وإن كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الإجمالي وقت الخطاب ليكون مانعاً من الوقوع في الخطأ مثل أن يقول المراد بهذا العام هو المخصوص وبهذا المطلق وهو المقيّد وبالنسبة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازى أو شرعى وهذا الحكم سينسخ وأما البيان التفصيلي وهو كونه مخصوصاً بكذا فغير شرط وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البينين ف قوله بالبيان أى مع البيان وفى النقل عن القفال نظر فقد رأيت فى كتاب الإشارة له أنه يجوز تأخير البيان مطلقاً وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله يجوز فيكون عاملة محذوفة أى كائناً فيما عدا المشترك ونقل في المحصول عن أبي الحسين استثناء المتواطىء أيضاً مع المشترك وهو فاسد معنى لأن له ظاهراً وهو ما شاءه المسكف من الأفراد ونقلنا لأن أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على ما نقله الأصفهاني شارح المحصول ولأجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الآمدى باختيار شئ من المذاهب بل مال إلى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة الأول يدل على جوازه مطلقاً أى فى التخصيص وغيره مما له ظاهر أو ليس له ظاهر ولهذا قال لنا مطلقاً والثاني خاص بالنسبة والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصاً وكذا * الدليل الأول قوله تعالى وإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه، ذكر البيان بلفظ ثم وهى للتراخي فدل على أنه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الانزال وهو المراد بقوله تعالى : * قرآنه، أى أنزلناه إنما قلنا أن المراد بقوله مطلقاً أى عاماً مطلق الدلالة لأن المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبي الحسين فى اشتراطه أحد البينين إما التفصيلي أو الإجمالي والمصنف قد استدل به عليه فإن قيل فأين العموم فى الآية قلنا لأن بيانه مضاف وقد تقدم أنه للعموم

البقرة (بخلاف الأول) وهو الخطاب بلغة لا تفهم فانه غير مفيد أصلاً

ولك أن تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد بيان مقارن وأن يفتر كل القرآن إلى
البيان بالمعنى الذى قالوه وليس كذلك فالوجه حمل البيان على الاظهار كقولهم بأن لنا سور
المدينة أى ظهر اعتراض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلي
دون الإجمالى وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل (قوله وخصوصاً) هو معطوف على
قوله مطلقاً تقديره لنا مطلقاً ~~كذا~~ وخصوصاً كذا وهذا هو الدليل الثانى المخصوص
بالسكرة وتقديره أن المراد من قوله تعالى: **وان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة**، إنما هى بقرة معينة
بدليل سؤلهم عن صفتها وجواب البارى لهم حيث قال **ادع لنا ربك يبين لنا** الخ الآيات فلو كانت
غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جواباً لكن البارى أجاب بأوصاف خاصة
ثم ان البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالاً بعد سؤال فهل على الجواز اعتراض الخصم
على هذا الاستدلال بوجهين * أحدهما أن بنى إسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب
بالذبح فيكونون محتاجين إلى البيان فى ذلك الزمان وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة
وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وجوابه ما تقدم
من كون الأمر لا يوجب الفور ولك أن تقول الأمر بذلك إنما هو لأجل الفصل بين الخصمين
المتنازعين فى القتل كما هو معروف فى التفسير والفصل واجب على الفور * الاعتراض الثانى
لأنهم أن البقرة كانت معينة فان ابن عباس رضى الله عنهما نقل عنه أنه قال شددوا على
أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه أنها لو كانت معينة لما عظمهم الله تعالى وذمهم على
سؤلهم لكنه عظمهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وجوابه أنا نمنع ~~كون~~ التعليل
على السؤال فانه يجوز أن يكون على التوائى أى التخصيص بعد البيان فان كلا منهما محتمل
وأيضاً فاجاب المعينة بعد ايجاب خلافها نسخ قبل الفعل وهو يمتنع عند الخصم وكان الصواب
تقديم الاعتراض الثانى على الاول (قوله وأنه تعالى) هو معطوف على قوله أن المراد
تقديره ولنا خصوصاً أن المراد كذا وأنه تعالى أنزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص
بجواز إطلاق العام وإرادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلي ولا إجمالى وتوجيهه
أنه تعالى أنزل: **وانبكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم**، وهو عام فى كل معبود فقال ابن
الزبيرى لا خصم محمد أئمة النبى صلى الله عليه وسلم فقال له أليس قد عبدت الملائكة
أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هؤلاء حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه
وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى: **وان الذين سبقت لهم منا الحسنى** أو أنك
عنها مبعدون، فدل ذلك على الجواز قال الجوهري الحصب هو ما يحصب به فى النار أى يرى
به والزبيرى بكسر الزاى وفتح الباء قال وهو السهم الخلاق على ما نقله الفراء وقال
أبو عبيدة وأبو عمرو أنه كثير شعر الوجه وأما أخصم فانه من باب المغالبة فنقول خاصته

فخصمته أخصمه بكسر الصاد أى غلبته فى الخصومة قال الجوهري وهو شاذ فان قياسه الضم إذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء واطرع الخضم بوجهين أحدهما أن صيغة مالا تتناول الملائكة ولا المسيح لأنها عامة فى أفراد مالا يعقل خاصة لهذا نقل الآمدى أنه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجملك بلغة قومك مالا لا يعقل وحيثئذ فلا يكون إنزال قوله تعالى: «إن الذين سبقتم» الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعارض .

الثانى سلمنا أنها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بأنه لا يجوز تعذيب أحد بجريرة صادرة من غيره لم يدع إليها ولا رضى بها وهذا الدليل كان حاضراً فى عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الآية تأكيداً له وأجاب المصنف عن الاول بما أجاب به الإمام وهو أن ماتعم العقلاء وغيرهم بدليل إطلاقها على الله تعالى فى قوله: «وَالسَّامَاءُ وَمَا بَنَاهَا» وهذا الجواب باطل لأنه إن أراد الإطلاق بالمجازى فسلم ولكن لا بد فى الحل عليه من قرينة ترشد إليه كالقرينة فى قوله: «وَالسَّامَاءُ وَمَا بَنَاهَا» وأما تكلف الحل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع فى قوله: «وما تعبدون فباطل بالاتفاق وإن أراد الإطلاق الحقيقى فهو مذهب مشهور ذهب إليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكي بن أبى طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيديويه لكنه مناقض لما ذكره فى أوائل العموم ومخالف لمذهب الجمهور على أن فى قوله تعالى «وَمَا بَنَاهَا» تخارج معروف عند أهل العربية وأجاب على الثانى بأن العقل إنما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم إذا علم بالعقل أيضاً عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لا يجال له فى هذا وإنما علمنا عدم رضاهم بالعقل وهو قوله تعالى «إن الذين سبقتم» لهم منا الحسنى، الآية وذلك متأخر وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الأنبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون إنها ثابتة بالعقل كما سيأتى فلا يستقيم الرد عليهم بذلك (قوله قيل تأخير البيان إغواء) هذه حجة أبى الحسين البصرى على اشتراط البيان الإجمالى فيما له ظاهر كما قال فى المحصول وتقريره أن الشارع إذا خاطبنا بذلك فإن لم يقصد أفهام المعنى كان عبثاً وهو نقص وإن قصده فإن كان هو المعنى الباطن كان تسكيناً بما لا يطاق وإن كان هو الظاهر كان إغواء أى إضلالاً كما قاله الجوهري ويقع فى كثير من النسخ إغراء بالراء أى يكون إغراء للسامع بأن يعتقد غير المراد أى حامله عليه وهو إيقاع فى الجهل وقرره فى المحصول بتقرير الراء وفى الحاصل بتقرير الواو وكلام المصنف يقتضى بأنه داليل للمانع مطلقاً وليس كذلك فان المشترك ليس فيه إيقاع فى الجهل وأجاب المصنف بالنقض الإجمالى وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى» ويد الله فوق أيديهم، مع أنه ليس بإغواء إجماعاً فكذلك هذا ولخصم أن يفرق بأن هذه الأشياء قد قاربها دليل عقلى مرشد للصواب بخلاف تأخير البيان وهذا الجواب لم يذكره

الإمام بل ذكر شيئاً آخر فيه ضعف (قوله قيل كالخطاب) أى استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذى ليس له ظاهر أيضاً كالمشترك والذى له ظاهر ولكن امتنع الأخذ به لاقتراحه بالدليل الإجمالى بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها السامع وأجاب المصنف بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضاً لإجمالياً ولا تفصيلاً بخلاف الأول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فإنه يفيد غرضاً إجمالياً فإذا قال امتنى بعين أفاد الأمر بواحد من العميون فتهيأ للعمل بعد البيان وتظهر طاعته بالبشر وعصيان به بالسكراهة وكذلك إذا قال اقتلوا المشركين وقال إن هذا العام مخصوص قال (تذنيه يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقوله تعالى : « بلِّغ » لا يوجب الفور) أقول المراد بالتذنيه مانبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال وهو هنا كذلك وحاصله أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى إليه من الأحكام إلى وقت الحاجة إليها لانا نقطع بأنه لا استحالة فيه ولأنه يجوز أن يكون فى التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك، وأجاب المصنف بأن الأمر لا يوجب الفور كما تقدم قال فى المحصول وإن سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لأنه هو الذى يطلق عليه القول بأنه منزل وذكره أيضاً ابن الحاجب والك أن تقول أى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وأيضاً فالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الأحكام فإذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها وإذا وجب ذلك وجب تبليغ الأحكام مطلقاً إذ لا قائل بالفرق قال : (الفصل الثالث فى التبيين له)

(تذنيه يجوز) الرسول عليه السلام (تأخير التبليغ) أى تبليغ الوحي (إلى وقت الحاجة) كوقت العمل مثلاً خلافاً لقوم لأن تأخير الاعلام وتقديمه يختلف حسنه وقبحه بحسب اختلاف المصالح وحينئذ جاز أن يكون فى التأخير مصلحة لانعلما نحن فلذا أخره قالوا قوله تعالى : « بلغ ما أنزل إليك » أمر وهو للوجوب من غير تأخير (و) الجواب أن يقال (قوله تعالى بلغ) ما أنزل إليك (لا يوجب الفور) والحاصل أنا لانسلم أن مطلق الأمر يوجبه كما مر فإن قلت هذا الأمر للفور وإلا لم يفد فائدة جديدة لأن وجوب التبليغ فى الجملة ضرورى قلنا يجوز كونه لا للفور وتكون الفائدة تقوية ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فهذا الأمر ظاهر فى تبليغ لفظ القرآن لا فى كل الأحكام وفى شرح العلامة لانسلم أن الأمر للوجوب أقول إن أراد منع أن مطلق الأمر للوجوب وهو الظاهر نضعيف لتقرر هذه القاعدة على ما هو المختار بالأدلة وإن أراد منع كون هذا الأمر على حقيقته التى هى الوجوب كما أشار إليه المحقق فدفعه بأن الاصل الحقيقة (الفصل الثالث فى المبين له)

لأنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كأحكام الحيض) أقول يجب بيان الجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليفه المحال ولا يجب بيانه لغيره لأنه لا يتعلق له به وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بأنما الدالة على الحصر ثم إن إرادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه الجمل كآية الصلاة فإن المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد تكون للفتوى به كأحكام الحيض فإن تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو لافتاء النساء به لا للعمل وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الإمام وأتباعه عليه وهو يدل على أنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره إلا أن الغالب صدور الاستعداد من الرجال (فروع) حكاه الآمدى وابن الحاجب * الأول اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً وعلى ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أوفى أحدهما فقط فقال ابن الحاجب المختار أنه بجملة لردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الآمدى المختار وهو رأى الأكثرين أنه ليس بجملة بل نحمله على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة في كلام الشارع الثاني إذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوى ومسمى شرعى فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع

الخطاب المتضمن للعمل المحتاج إلى البيان بالنسبة إلى من يعتبر وجوب البيان وعدمه في حقه أقسام * الأول أن يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه كآية الصلاة بالنسبة إلى العلماء فإنهم يكفون بفهم المراد بها وهو غير مدلولها للغوى والعمل بمقتضاه * الثاني أن يراد الفهم دون عمل القام بل عمل غيره بتعليمه إياه كآية الحيض بالنسبة إليهم فإن وجوب العمل بمقتضاها على النساء والفهم على العلماء للافتاء وفي هذين القسمين يجب بيان الخطاب لمن طوب فهمه كالعلماء إذ فهم ما لا يفهم بنفسه بدون البيان ممتنع فلا يكف به إلا بمقارنة البيان إليه أشار بقوله (لأنما يجب البيان) أى بيان الشارع الخطاب المحتاج إلى البيان (لمن أريد فهمه للعمل) أى لأجل من طوب فهمه للخطاب لأن يعمل هو نفسه بمقتضاه (كالصلاة) أى كبيان آية الصلاة للعلماء (أو الفتوى) أى أول من طوب فهمه للفتوى للغير لا للعمل بنفسه (كأحكام الحيض) أى بيان الخطاب المفيد أحكام الحيض لهم * الثالث أن لا يراد منه الفهم ولا العمل به ككتب الانبياء السالفة بالنسبة إلينا على نبينا وعليهم السلام * الرابع أن يراد منه العمل بمقتضاه دون فهمه كآية الحيض بالنسبة إلى النساء وفي القسمين لا يجب بيان الخطاب بالنسبة إلى من لا يراد فهمه لهذا الخطاب * فإن قلت إرادة العمل بمقتضى الخطاب من المكلف دون الفهم تكليف الغافل وهو باطل * قلنا لا نسلم ذلك وإنما يلزم لو لم يفهمه المعنى الذى فهم الخطاب على ما كلف به وهو مقتضى

من الباب الاول ويبقى النظر هنا فيما إذا لم يكن حمل الكلام على مدلوله الشرعى ولكن
أمكن حمله على حكم آخر شرعى وعلى موضوعه اللغوى فقال الغزالي يكون بجملنا وقال
الآمدى وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله
عليه الصلاة والسلام: الطواف بالبيت صلاة . فانه يحتمل أن يكون المراد أنه كالصلاة حكماً
فى الافتقار للطهارة ، أو أنه مشتمل على الدعاء الذى هو صلاة لغة * الثالث : إذا قلنا يجوز
تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج وقيل : يتمتع لأن إخراج
البعض يوم استعماله فى الباقي . الرابع : إذا قلنا : لا بد من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز
تراخى إنزاله عنه فاذا نزل فهل يجوز إسماعه للكلف بدون إسماعه أى إسماع العام بدون
إسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز ، وصححه أيضاً فى المخصص لأن فاطمة سمعت :
يوصيكم الله الآية ولم تسمع : فنحن معاشر الأنبياء لانورث . وأمثاله كثيرة . الخامس : ذهب
السكرخى إلى أنه لا بد أن يكون البيان مساوياً للبين فى القوة وذهب أبو الحسين البصرى
إلى أنه يجوز أن يكون أدنى منه قال فى المخصص : وهو الحق واختار ابن الحاجب أنه لا بد
أن يكون أقوى ، وهذا الذى اختاره لم يذكره الآمدى بل اختار تفصيلاً لم يذكره أيضاً
ابن الحاجب وهو أنه إن كان المبين بجملنا كفى فى تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح وإن
كان عاماً أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيّد فى دلالاته أقوى من دلالة العام على
صورة التخصيص ومن دلالة المقيّد على صورة التقييد لانه إن كان مساوياً لزم الوقف وإن
كان مرجوحاً امتنع تقديمه على الراجح وأما مساواة البيان فى الحكم فتأتى إن شاء الله تعالى
فى الكتاب الثانى فى السنة قال : (الباب الخامس فى الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الاول :
فى النسخ وهو

الخطاب كذا فى العبرى (الباب الخامس فى) مباحث (الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان) الفصل
(الاول فى) بيان (النسخ) الذى يتوقف تحقّقهما على بيان معناه لغة وشرعاً (وهو) فى اللغة
جاء المعنيين للإزالة يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم أى أزالته وللنقل يقال
نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه إلى الآخر ومنه النسخات فى الموارث لا انتقال المال من وارث إلى
وارث والتناسخ فى الأرواح لانه نقل من بدن إلى بدن ونسخت النخل أى نقلها من موضع إلى
موضع والمنقول النحل بالحاء المهمة على ما ذكر الفاضل ويؤيده ما قال السجستاني فى النسخ أن
يحول ما فى الخلية من النحل والعسل إلى غيره ثم ذهب الفقهاء وأكثروا الحنفية إلى أنه حقيقة
فى النقل لاستعماله فيه والأصل الحقيقة فلا يكون حقيقة فى الإزالة والإعدام دفعاً للاشتراك
وذهب البصرى إلى عكس ذلك بمثل ما ذكر وحجة الإسلام إلى أنه مشترك بينهما كذا ذكر

بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه

الجاربردى وذكر العبرى أن مذهب حجة الإسلام والإمام وأكثر الشافعية ما ذكر في مذهب البصرى وأن الإمام تمسك بأن النقل أخص من الإعدام لأن النقل يكون حيث تعدم صفة وتوجد أخرى وكلما وجد وجد العدم من غير عكس لأن المطلق العدم أعم من عدم يحصل عقبيه شيء آخر وكلما دار اللفظ بين العام والخاص كان جملة حقيقة في العام أولى لما تقرر في باب اللغات وقال الخنجرى في بيان ذلك أن النقل لإعدام مشروط بسبق الوجود بخلاف الإعدام المطلق وكلا الكلامين باطل . أما كلام الإمام فلأنه لا يلزم من كون العدم المطلق غير مستلزم تحصيل شيء عقيب شيء كون الإعدام كذلك فانه مشروط بسبق الوجود والنزاع في أن النسخ الإعدام لأنه العدم وأما كلام الخنجرى فلأن النقل غير مشروط بسبق الوجود كما في النقل من العدم إلى الوجود ولأن الإعدام مشروط به البتة وأيضاً يعارض بأن الإعدام نقل من الوجود إلى العدم فهو نقل خاص إذ النقل قد يكون من العدم ومن حالة موجودة إلى حالة موجودة أخرى فالنسخ حقيقة فيه أقول الحق أن النقل لإعدام صفة وإثبات أخرى عقيبها لا إعدام صفة وموت أخرى عقيبها الذى هو انتقال ولا خفاء في استلزامه مطلق الإعدام من غير عكس وهذا هو مراد الإمام وإن بين الاستلزام في صورة العدم وحيفئذ لا يبق لقول الخنجرى أن النقل لإعدام مشروط بسبق الوجود تقريب لقول العبرى على ما يخفى وفي الاصطلاح (بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه) قوله : بيان انتهاء كالجنس ومشعر بأنه ليس برفع حقيقة ويخرج به لإثبات حكم ابتداء لا بحكم شرعي على ما زعم الجاربردى بل يخرج به ببيان انتهاء الحكم الثابت بظاهر العقل قبل ورود الشرع نحو الإباحة بحكم الأصل فانه لا يسمى نسخاً وقوله بطريق شرعي يخرج ما كان بطريق عقلى كالعجز المبين لانتفاء وجوب القيام على العاجز بعد القدرة عليه قال العبرى فيه نظر لأن ذلك ثبت بفعله عليه السلام وموافقة العقل لماه لا يمنع شرعيته (أقول) هذا إنما يرد بالنظر إلى خصوصية المثال ويمكن أن يمثل بعجز من سقط رجلاه عن غسلهما ولذا قيل إنه يخرج به انتهاءه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متراخ عنه يخرج التقييد بالغاية والشرط والاستثناء وهنا أبحاث . الأول أن الحد صادق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ ويؤيد ذلك ما في بعض نسخ المتن هو انتهاء حكم بدون لفظ بيان . والجواب أن المراد بيان الشارع على ما لا يخفى . الثانى أن الحكم خطاب الله تعالى فكيف ينتهى . الثالث أن الطريق الشرعى المبين إن كان قول الله فهو قديم فلا تراخى وإن كان قول الرسول أو فعله فهو متراخ البتة ، وعلى كلا التقديرين لا حاجة إلى

وقال القاضي رفع الحكم ورد بأن الحادث ضد

التقييد به والاولى أن يقال النسخ بيان انتهاء تعلق حكم كذا بطريق كذا متراخ ذاتا أو تنزيلا كذا في شرح العبري والثاني مدفوع بشيوع استعمال الحكم في تعلقه * والثالث بأن التراخي أعم من أن يكون ذاتا أو تنزيلا الرابع أن في كون قيد التراخي مخرجا للمخصصات نظر لخروجها بقيد انتهاء الحكم لإشعاره بثبوته أولا إلى غاية ما والمخصص مما يدل على أن المخرج لم يرد ابتداء والجواب أن المراد ببيان انتهاء الحكم قصره على بعض الازمان أو الأشخاص (وقال القاضي) النسخ (رفع الحكم) كذا ذكر الإمام وقال في موضع آخر أن الحد الذي ذكره القاضي وارتضاء حجة الإسلام هو أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه وقال أثر لفظ الخطاب على لفظ البعض ليشمل اللفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل يجوز النسخ به وقوله على ارتفاع الحكم يتناول الامر والنهي والخبر وقوله بالخطاب المتقدم يخرج ابتداء الإيجاب المزيل لحكم العقل ببراءة الذمة وقوله لولاه لكان ثابتاً لأن حقيقة النسخ الرفع وإنما يكون كذلك لو كان المتقدم بحيث لولاه لبقى وإنما قال مع تراخيه عنه لأنه عند الإتيان بيان لانسح ثم اعترض الإمام بأن الخطاب المذكور هو الناسخ لا النسخ وبأن النسخ بفعله عليه السلام خارج عنه إذ الفعل ليس بخطاب قاله العبري رحمه الله بين نقلي الإمام تدافع إذ الخطاب ليس برفع وكذا بالعكس أقول هذا بعينه اعترض الإمام الاول والتحقيق أن النسخ المعروف بالخطاب هو بمعنى الناسخ وهو ما يحصل به الرفع والمراد بالخطاب أهم من أن يكون حقيقة أو تقديرأ فيشمل الفعل أيضاً والمعرف بالرفع النسخ بالمعنى المصدري وقد يقال أنه يدخل قول العدل وأن قوله على وجه إلى آخره زائداً أما لولاه لكان ثابتاً فلما ذكر من أن الرفع لا يكون إلا كذلك وأما مع تراخيه عنه فلا لولاه تراخي الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلاً كما في الغاية والشرط ونحوهما لم يتقرر الحكم لأن الحكم إنما يثبت بعد تمام الكلام وكان للخطاب الثاني رافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور لرافعاً لما هو ثابت * وقد يجاب عن الاول بأن قوله لولاه لكان ثابتاً احتراز عن قول العدل أن حكم كذا قد نسخ فانه وإن كان خطاباً كذلك لكن لا بحيث لولاه لثبت الحكم في نفس الامر وإن اعتقد المسكف ثبوته مع أن دلالة الرفع على ما ذكر التوام ولا قدح بالتصریح بما علم التزاما في التعريف وحينئذ يندفع الثاني أيضاً مع أن المفهوم من الخطاب هنا خطاب الشارع فيخرج قول العدل كذا ذكر الفاضل (ورد) بأي القول بأن النسخ رفع الحكم (بأن) الحكم (الحادث) الرافع للحكم السابق (ضد

السابق فليُدسَ رفعه بأولى من دفعه) أقول النسخ لغة يطلق على الإزالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته والمناسخات لانتقال المال من وارث إلى وارث وهل هو حقيقة في الإزالة مجاز في النقل أو بالعكس أو مشترك بينهما فيه مذاهب حكاه ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الإمام الأول قال لأن النقل أخص من الزوال فان النقل إعدام صفة وأحداث أخرى وأما الزوال فطلق الإعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة واختلاف في معناه الإصطلاحى ففسره القاضى برفع الحكم واختاره الآمدى وابن الحاجب ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان باقياً لكن الناسخ رفعه وفسره الأستاذ ببيان انتهاء أمد الحكم ومعناه أن الخطاب الأول له غاية في علم الله تعالى فأنتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتفاء في الحقيقة راجعان إلى التعلق والنفير بالبيان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره في الحصول فانه ذكر في المسألة الثانية أن مقابله خطأ لكنه اختار في المعالم أن النسخ عبارة عن الإتهاء وحذف لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعى دخل فيه الأمر وغيره ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة دون الحكم لأن في نسخها بياناً لانتفاء تجويز قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى وهو البراءة الأصلية فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس بياناً لحكم شرعى إذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الأصلية ليست كذلك وقوله بطريق شرعى خرج به بيان انتهاء حكم شرعى بطريق عقلى كال موت والغفلة والعجز فلا يكون نسخاً كما صرح به الإمام هنا وصرح في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك فقال إن النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين وإنما قال بطريق شرعى ولم يقل بحكم شرعى

السابق) أى هما متقابلان لا متنازع اجتماعهما ولا ترجيح لأحدهما في القوة وإذا تساوى (فليس رفعه) أى الحكم السابق بالحادث (بأولى من دفعه) أى السابق بالحادث ومنعه الثبوت للتساوى فان قلت يجوز كون الحادث لحدوثه أقوى قلنا السابق إن لم يستفد زائد سبق الوجود كان كما في حال الحدوث فيقاوم مثله من الحادث وإن استفاد كان الزائد حادثاً فيقاوم وحده الطارئ لحدوثه فالسابق معه أولى كذا قال الإمام وفيه نظر لجواز كون الزائد هو الضعف فلا يقاوم الحادث الحجة وإن تمت إنما يدفع كون الرافع هو الحادث وكونه قول القاضى غير معلوم قال الامام الكاشف عن المسألة وهى أن النسخ رفع أو بيان انتهاء : هو مسألة بقاء الأعراض فمن قال به قال الضد الأول يبقى لولا الطارئ والطارئ مزيل ومن قال بخلافه قال الأول ينتهى بذاته ويحصل ضده بعده من غير أن يزيل

لأن النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم (قوله متراخ عنه) خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلاً كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وأيضاً لو لم يكن النسخ متراخياً لكان الكلام متهاقناً وفي الحد نظر من وجوه أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكماً شرعياً بل خبراً كما سيأتي . الثاني أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ . الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين فإن المكلف مخير بينهما ثم إذا أجمعوا على أحدهما فإنه يتعين الأخذ به وحينئذ فيصدق الحد المذكور عليه مع أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به كما سيأتي ثم إن النسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالأدلة السمعية المتراخية (قوله وقال القاضى رفع الحكم) أى رفع الحكم شرعياً بطريق شرعى متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الإمام بوجوده كثيرة اختار المصنف منها وجهاً واحداً وهو أن الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق بأولى من دفع السابق للحادث . ورفع دفعه ومصدران مضافان إلى الفاعل والضميران مائدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الأول للأول والثاني للثاني ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة إضافة المصدر إلى المفعول فإن قيل بل الحادث أقوى من السابق لأجل حدوثه قلنا قال في المحصول لا نسلم فيكأن الشيء حال حدوثه يتمتع عدمه فالسابق حال بقاءه أيضاً كذلك لأن كلامنا الحادث والسابق لكونه ممكننا يحتاج إلى سبب ومع السبب يتمتع عدمه فإذا امتنع عدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان ولك أن تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأخير العلة الثامنة في معلولها وأيضاً فإن القاضى لم يصرح بأن الرفع هو الحكم الحادث فقد يكون

ما قبله وفيه نظر أما أولاً فلأن الحكمين ليسا بضدين لعدم التعاقب لقيامهما معاً بذاته تعالى لأن الحكم خطابيه تعالى . وأما ثانياً فلأن القاضى ما قال أن الخطاب هو الرفع بل قال هو الهدال على الارتفاع فلا يلزم كونه رافعاً فلا يلزم كونه الطارئ . مزيلاً وقوله النسخ هو الرفع لا يدل على أن الرفع الحكم لجواز كونه إرادته لا الحكم وذلك الرفع هو النسخ . وأما ثالثاً فلأن الخلاف في بقاء الأعراض لا يرد في الحكم وهو الخطاب القديم لأنه غير جائز الزوال اتفاقاً فلا مناسبة بين هذه المسألة وتلك بوجه كذا ذكر العبرى . وقد يجاب بأننا نريد الحكم ماثبث على المكلف بعد أن لم يثبت أو نقطع بأن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبله ثم ثبت بعده وذلك ليس بتقديم ثمنا نعلم قطعاً أنه إذا ثبت التحريم في شيء انتفى الوجوب السابق وهذا هو الذى يعنيه بالرفع ويكون الحكم اللاحق هو الرفع ونعلم أيضاً

الرافع عنده هو الارادة قال : (وفيه مسائل * الاولى أنه واقع وأحاله اليهود لنا أن حكمه إن تبع المصالح فيستغير بتغيرها وإلا فله أن يفعل كيف شاء وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نُقل قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها » وأن آدم عليه السلام كان يُزوج بناته من بنيهِ والآن مُحَرَّمٌ اتِّفَاقاً

أنها لا يجتمعان وهو المعنى بتضادهما (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسألة (الاولى أنه) أى النسخ جائز (واقع وأحاله اليهود لنا أن حكمه) تعالى فى الواقع (إن تبع المصالح) أى مصالح العباد وأغراضهم بحسب الاوقات والاشخاص وجوبا أو تفضيلا على اختلاف المذهبين (فيستغير) الحكم أى تعليقه (بتغيرها) أى المصالح بحسبها فيجوز النسخ (وإلا) أى وإن لم يتبع المصالح فليس لفعله لمية لأنه لا يسأل عما يفعل (فله أن) يغير الاحكام من غير غرض و (يفعل كيف شاء) مثل أن يأمر بصوم آخر رمضان وينهى عن صوم أول شوال فهذا مما يدل على جوازه عقلا (و) مما يدل سمعا على جوازه (أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع) كما ذكر فى الكلام فهو صادق فى جميع ما نقل بنوته عليه السلام (وقد نقل قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها) نأت بخبر منها أو مثله . وهو دال على جواز النسخ فان قلت حجته الدليل الشرعى كهذه الآية مثلا موقوفة على ثبوت شريعتنا الموقوفة على جواز نسخ الايمان السابقة فلو ثبت النسخ به لزم الدور قلنا حجته إن لم تتوقف على جواز النسخ سلم دليلنا عن النقض وان توقفت والشريعة ثابتة بالادلة القاطعة يلزم جواز النسخ أيضاً لاستلزام ثبوت الموقوف عليه فهذا من قبيل المنع الغير المضر للمعلل قال الامام الاستدلال بالآية على وقوع النسخ ضعيف لان صدق الشرطية لا يتوقف على وقوع الطرفين وكذا الاستدلال على الجواز لعدم توقفه على امكانها أيضاً والاصوب فى ذلك أن يقتصر على ثبوت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام المستلزم لوقوع نسخ الشرائع ثم قال فالأقوى التمسك بقوله وإذا بدلنا آية مكان آية بقره يمحو الله ما يشاء ويثبت قال العبرى الآية الاولى أيضاً شرطية اللهم إلا أن يقال مدخول إذا الشرطية يكون أمراً متيقناً الوقوع ولوسلم فالمراد بالآية العلامة دون طائفة من القرآن مترجم أولها وآخرها توقيفا والثانية لاتدل على النسخ إذ جاز أن لا يشاء الله تعالى نحو الاحكام أقول لاخفاء فى دلالة على الجواز إذ لا يصح أن يقال للمستحيل لو شاء لتحقيق (و) الدليل على الوقوع (أن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيهِ والآن) ذلك (محرم اتفقا) وهذا عين

قيل الفعل الواحد لا يحسن ويقبح قلنا مبني على فاسد ومع هذا فيحتمل أن يحسن لو اُحد أو في وقت ويقبح لآخر أو وقت آخر (أقول النسخ جائز عقلاً وواقع سماخلاً لبعض المسلمين وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدى وغيرهما فالشمعونية منعه عقلاً وسمماً والعنانية منعه سمماً فقط والعيسوية قالوا يجوز ووقوعه وإن محمداً لم ينسخ شريعة موسى بل بعث إلى بني إسماعيل دون بني إسرائيل ، وفي الكتاب والمعلم أن اليهود مطلقاً أحواله ، وليس كذلك (قوله لنا) أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه . الأول : وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى أن تبسح المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغيرها فإننا نقطع بأن المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات

النسخ وأيضاً قال تعالى لنوح وقت الخروج من الفلك : انى جعلت كل دابة مأكلة لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كالنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم تعالى كثيراً من الدواب على من بعده فان (قيل) لو وقع النسخ لكان الفعل الواحد حسناً وقبيحاً و (الفعل الواحد لا يحسن ويقبح) معاً أما لزوم فلان شرعيته والأمر به يحسنه ، والعقل يقبحه إذا ارتفع لا امتناع رفع الشرع ما هو حسن (قلنا) هذا (مبني على) أصل (فاسد) وهو القول بالحسن والقبح عقلاً (ومع هذا) لا يتم أيضاً (فيحتمل أن) يحسن لو اُحد أو في وقت ، ويقبح لآخر أو وقت آخر (أى يجوز أن يحسن فعل واحد لشخص واحد ويقبح لشخص آخر في وقت واحد أو يحسن في وقت ويقبح في وقت آخر ولو بالنسبة إلى شخص واحد كشراب دواء مر فانه مصلحة لشخص في وقت ومفسدة لآخر أو في آخر فان قلت يلزم الفداء قلنا لا نسلم وإنما يلزم لو لم يكن بياناً لانهاء مدة الحكم فان قلت إما أن يكون الله تعالى عالماً باستمراره أبداً أولى وعلى التقديرين فلا نسخ أما على الأول فظاهر وأما على الثانى فلأنه يعلمه إلى وقت معين فالحكم في علمه موقت وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالتقوى الذى فيه ليس برفع الحكم الثابت فلا نسخ قلنا : يعلمه إلى وقت معين وهو المعلوم نسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه إياه لا يمنع النسخ بل يحققه فان قلت لو جاز النسخ ، وهو رفع الحكم فأما قبل وجود الفعل وهو باطل إذ العدم الاصلى ليس برفع أو بعد وجوده وانقضائه وهو باطل أيضاً إذ لا يتصور رفع ما وجد وانعدم أو مع وجوده فيلزم اجتماع النفي والإثبات فيوجد حين لا يوجد قلنا النسخ بيان لارتفاع ولو سلم فيجوز ان يكون الرفع حال انعدامه الحاصل بعين هذا الرفع لوجوب اجتماع العلة والمعلوم زماناً ولو سلم فهذا إنما يدل على أن الفعل لا يرتفع وهو غير المتنازع بل المراد ان الحكم الذى كان متعلقاً به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت فان قلت فيجىء في الحكم المتعلق الترديد قلنا : نعم لكن ليس معنى ارتفاعه

كما تتغير بحسب الأشخاص وإن لم يتبعها فله تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد *
 الثاني أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة ، وقد نقل لنا عن
 الله تعالى أنه قال : ما ننسخ من آية أو ننسها أى نؤخرها نأت بخير منها أو مثلها وجه الدلالة
 ان الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي كون نبوته ناسخة
 لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام إن توقفت على
 النسخ فقد حصل المدعى وإن لم تتوقف عليه فالآية التى نقلها تدل على جواز النسخ قال الإمام
 فى تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لأن قوله تعالى : ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان
 ننسخ نأت وصدق الملازمة بين الشئين لا يقتضى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله
 تعالى : ولو كان فيهما آلهة الآية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه فى المحصول بكلامه فى
 التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع . فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان
 الكفار طعنوا فقالوا ان محمداً يأمر بالشئ ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية فان قيل :
 صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو أثبتنا صحة النسخ بالآية لكان يلزم
 الدور قلنا لانسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة * الدليل الثالث ولم يذكره فى
 الحاصل أن آدم عليه السلام كان بزواج الأخت من الأخ اتفاقاً وهو الآن محرم اتفاقاً هكذا
 قرره الإمام وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم ان التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز
 أن يكون بمقتضى الإباحة الأصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه الثانى ما ذكره فى المحصول
 وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه إلى غاية معلومة وهو ظهور شريعة أخرى
 أو كثرة النسل أو غير ذلك وقد تقدم أن هذا لا يكون نسخاً ونقل الأمدى وابن الحاجب
 وغيرهما عن التوراة أن فيها الأمر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول (قوله قيل
 الفعل الواحد) أى استدلال المانع بأن الأمر بالشئ يقتضى أن يكون حسناً والنهى عنه يقتضى أن
 يكون قبيحاً والفعل الواحد لا يكون حسناً قبيحاً لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون ما مورأ
 به منهياً عنه وأجاب المصنف بأن هذا مبنى على فاسد ، وهو التحسين والتقييد العقلى
 فيكون أيضاً فاسداً ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة إذ يحتمل أن يحسن
 الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر أو يحسن الفعل فى وقت ويقبح فى وقت آخر كما تقدم قال
 (الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض ومنع)

انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يتمتع ذلك بعد التحقق فان قلت فيرد فى التعلق
 قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه أنه قد وجد التعلق بالفعل الذى فى الزمان الاول ولم يوجد التعلق
 بالفعل الذى فى الزمان الثانى فارتفع وانقطع الاستمرار الذى كان يتحقق لولا الناسخ هكذا
 ذكر الفاضل المسألة (الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض) أو غيره (ومنع) ذلك

أبو مسلم الأصماني لنا أن قوله تعالى : « مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ » نُسَخَتْ بقوله تعالى « يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً » قال : قد تَعَتَّدُ الحَامِلُ به قلنا لا بل بالحمل وخصوصية السَّنة لاغٍ وأيضاً تقديم الصدقة على 'نجوى الرسول' وجب بقوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً » ثم نُسخَ قال زال لزوال سببه وهو التَّمييز بين المنافق وغيره وقلنا زال كيف كَانَ

(أبو مسلم الأصماني) والمشهور أنه يجوز النسخ مطلقاً لكن يمنع وقوعه (لنا أن قوله تعالى) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهن (متاعاً إلى الحول) غير إخراج (نسخت بقوله تعالى) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) فهذا نسخ وجوب الإعتداد بالسنة بوجوبه أربعة أشهر وعشراً وهما ثابتان بالقرآن (قال) أبو مسلم حكم الإعتداد بالحول ما زال بالكلية بل بقى في بعض الصور إذ (قد تَعَتَّدُ الحَامِلُ به) أى الحول إذا كانت مدة حملها حولاً فهو تخصيص لا نسخ (قلنا) انها (لا) تَعَتَّدُ في هذه الصورة بالحول من حيث هو حول (بل بالحمل) إلى أن تضع (وخصوصية السنة لاغٍ) أى لفواز لو حصل الوضع لأقل منها انقضت ولوزاد الحمل عليها لم تنقص بها اتفاقاً قوله (وأيضاً) دلائل آخر على وقوع نسخ بعض القرآن وهو أن يقال (تقديم الصدقة على نجوى الرسول) صلى الله عليه وسلم (وجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ) بقوله تعالى أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تقلوا وتاب الله عليكم الآية (قال) أبو مسلم لم ينسخ هذا النص بل (زال) وجوب تقديم الصدقة على النجوى (لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره) لأن سبب التقيد بها هو أن يمتاز المنافقون عن المؤمنين فان المنافقين ما كانوا يتصدقون فبعد حصول الغرض سقط التقيد بها لأن زوال السبب المختص وهو هنا كون التميز مطلوباً يوجب زوال الحكم وبمثل ذلك يندفع ما قيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام شرائع السالفة بثبوت شريعتنا بالقرايع وبعض أحكام شريعتنا بقوايع من شريعتنا لأن المخالف لا ينكر عدم بقاء تلك الأحكام وإنما ينازع في الانقطاع والارتفاع ويزعم أن حقيقة تلك الأحكام كانت مقيدة إلى أزمنة بعينها ويرجع النزاع لفظياً (قلنا) أى في جواب أبي مسلم (زال) أى وجوب الصدقة (كيف كان) سواء كان لزوال سببه أو لا مرآخرو إذا ثبت الزوال ثبت

احتج المانع بقوله تعالى : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » قلنا :
الضمير للمجموع) أقول لا يجوز نسخ جميع القرآن اتفاقاً كما قاله في الحاصل وأشار إليه
المصنف في آخر المسألة ويجوز نسخ بعضه خلافاً لأبي مسلم الأصفهاني كما نقله عنه الإمام
وأتباعه ونقل عنه الآمدى وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقاً وأبو مسلم هذا
هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم واسم أبيه على ما قاله في المحصول بحروف
المستخب عمر واللمع يحيى واستدل المصنف وجهين * أحدهما أن الله تعالى أمر التي توفى عنها
زوجها بالاعتداد بحول فقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهن
متاعاً إلى الحول ثم نسخ ذلك بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة
أشهر وعشراً * اعترض أبو مسلم فقال الإعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لأن
الحمل قد يمكث حولا فتعتمد الحامل به والجواب عنه أنا لانسلم أن الحامل تعتد بالسنة بل إنما
تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أو أقل أو أكثر وخصوصية السنة لاغ ولا اعتبار به * الثاني
أنه تعالى أوجب على من أراد أن يناجى الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا
إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فإذا لم تفعلوا وتاب
الله عليكم الآية قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره
لإذ المؤمن يمثل والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن
المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم يكن لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا
وهذا الجواب مردود لا مورد منها أنه مناقض لما ذكره بعد ذلك فإنه استدل على أن الاجماع لا ينسخ
القياس بقوله وأما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقضى أن هذا ليس بنسخ * الثاني أن
ما زال بزوال علة يمكن عودها لا يقال فيه أنه منسوخ بل مشروعه باقية حتى يعود عند
عود العلة * الثالث أنه إن أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو باطل لأنه كان يعلم أعيانهم حتى

النسخ إذ هو الزوال ويقال عليه لانسلم أن زوال الحكم بزوال سببه المختص بنسخ بل النسخ حيث
رد خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب السابق أو انتهائه والاقرب ما قال الإمام أن ما ذكر
لا يصلح سبباً وإلا كان غير المتصدق منافقاً لكنه باطل لأنه روى أنه لم يتصدق من الصحابة غير
على رضى الله عنه (احتج المانع) أبو مسلم (بقوله تعالى) وأنه لسكتاب عزيز (لا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه) لاقتضائه امتناع بطلان القرآن بسابق أو لاحق فلو جاز النسخ لجاز
بطلانه إذ النسخ ابطال (قلنا) النسخ بيان لا إبطال ولو سلم فنقول (الضمير) في
لا يأتيه (للمجموع) أى مجموع القرآن فالممتنع حينئذ بطلان الجمع لا البعض

سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الأحاديث وإن أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر إلى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب الإمام بأنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل فقد روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه وفيه نظر فإن عدم الصدقة قد يكون لعدم التجوى (قوله) احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى: «لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه» فلو نسخ بعضه لتطرف إليه البطلان ، وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن الضمير لمجموع القرآن ، وبمجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً وأجاب في المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدم من كتب الله ما يبطله ولا يأتية من بعد ما يبطله وأجاب غيرهما بأن النسخ لإبطال لا باطل فإن الباطل ضد الحق قال * (الثالثة : يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافاً للمعتزلة لنا أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده دليل قوله تعالى : « افعل ما تؤمر » . « إن هذا هو البلاء المبين » وقد ينهأ بذبح عظيم »

المسألة (الثالثة يجوز نسخ الوجوب) أى وجوب الشيء (قبل العمل) مثل أن يقول صم يوم الخميس ثم يقول في وقته لا تصم يوم الخميس (خلافاً للمعتزلة) والصيرفي * والمصنف عبر عن المسألة بما هو المشهور وإلا فالذكر في مختصر المدقق قبل وقت الفعل قال الفاضل رحمه الله تعالى والحق أن المراد قبل الوقت الذى يتمكن فيه من إرادة الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعده إلى حين عدم انقضاء زمان يسع المأمور به والاول مثل أن يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا والثاني مثل أن يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الأسباب لا تحجوا فالنسخ أبداً لا يتعلق بما مضى بل إلى ما يقدر وقوعه في الاستقبال من أفراد الفعل (لنا) على جواز النسخ قبل الفعل (أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده دليل) قوله تعالى حكاية عن ولده الذبيح يا أبت (افعل ما تؤمر) بعد ما قال إبراهيم يا بني إني أرى في المنام أنى أذبحك فانظر ماذا ترى فدل أن المأمور به الذبيح إذ هو المذكور لا غير وبدليل قوله تعالى : (إن هذا هو البلاء المبين) فإنه لو لم يكن مأموراً به بأن لم يكن مأموراً بشئ أو أمر بمقدمات الذبح دونه لم يكن البلاء مبيناً أما على الاول فظاهر ، وأما على الثانى فلسهولة الامتثال فيه قال العبري رحمه الله تعالى وفيه نظر لأن أمره بالمقدمات مثل اضجاع الابن وأخذ المدية مع غلبة الظن بأنه مأمور بالذبح أيضاً بلاء مبين ، ويمكن دفعه بأنه إيقاع لإبراهيم عليه السلام في الجهول بما ظهر عليه أنه مأمور بالذبح مع أنه ليس كذلك وهو باطل على أصل المعتزلة وبدليل قوله : (وقد ينهأ بذبح عظيم) فإنه لو مر بالمقدمات دون ذبح الولد لما

فَنُسخَ قَبْلَهُ قَبْلَ تِلْكَ بِنَاءً عَلَى ظَنِّهِ قَلْنَا لَا يَخْطِئُ ظَنُّهُ قَلْنَا إِنَّهُ

احتيج إلى الفداء الذي هو بدل المأمور به وقد أتى بالمقدمات ولأن الفداء إنما هو بدل أمر خاص وهو تلف النفس وهو حاصل هاهنا بالذبح فيكون هو المأمور به دون مجرد المقدمات لأن الأمر بها دونه لا يؤدي إلى تلف النفس فيحتاج إلى فداء فثبت بهذه الوجوه أنه أمر بالذبح ووجب عليه (فنسخ) ذلك الوجوب (قبله) أي فعل وقت التمكن من قبل الذبح لأنه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصياً واعترض عليه بأننا لا نسلم أنه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصياً لجواز أن يكون الوقت موسعاً فيحصل التمكن ولا يعصى بالتأخير ثم يفسخ والجواب أنه لو كان موسعاً لآخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترو مع الولد عادة رجاء أنه يفسخ عنه لعظم الأمر ومثله مما يؤخر عادة فتم الدليل ولزم منه جواز نسخ الوجوب في الجملة قبل وقت العمل وهو المدعى • في شرح الجاربردي بعد بيان أنه أمر بذبح الولد أن الآية الثالثة تدل على أن ذبح الولد قد انتسخ . ويدل على أنه قبل وقت العمل أنه لو لا ذلك لعصى وقوله فنسخ قبله نتيجة للمتقدمين والمصنف ترك المقدمة الثانية لما يدل عليها وهو قوله : وفديناه أقول كأنه أراد بالمقدمتين أنه أمر بالذبح وانتسخ قبل وقت العمل ولاخفاء أنه لا دلالة للشرعية الفداء على انتساخ حكم الأصل بل يبعد أن يدل على خلافه يؤكد ما ذكره الفاضل من أن الفداء اسم لما يقرم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من المكروه ولو كان ذبح الولد نفعاً لما احتاج إلى ما يقوم مقامه وأيضاً لاخفاء في ظهور كون وفديناه مردداً هنا للاستدلال به على أنه أمر بالذبح وأن الضمير في فنسخ للأمر بذبح الولد فهو عين المقدمة الثانية الموقوف عليها النتيجة ولعل الفاء وقع من الكاتب وهو الحامل للجاربردي على ما قال والأصوب الواو فعلى هذا يكون الدليل على المقدمة الثانية غير المذكور في المتن اعتماداً على ظهور أنه لم يفعل أصل الذبح وما ذاك إلا بانتساخه قبل التمكن والا لعصى كما ذكرنا ويرد عليه ما مر أن المصير إلى الفداء دليل على أنه لم يفسخ كما في اختيار المولى الفداء عند وجوب دفع العبد (قيل) لا نسلم أنه أمر بالذبح في نفس الأمر بل بحسب ما ظن و (تلك) الآيات كلها (بناء على ظنه) يعني أنه لما ظن أمر بالذبح قبل الفعل ما تؤمر وكان هذا بلاء مبینا وكان الذبح فداء (قلنا) إذا كان ظنه أنه أمر به كان مأموراً به في الواقع إذ (لا يخطئ ظنه) لأنه قال عليه الصلاة والسلام ظن المؤمن لا يخطئ فظن النبي أولى خصوصاً في قتل الولد المحرم بحسب الأصل فان (قيل) سلمنا أنه أمر بالذبح لكن لا نسلم نسخه قبل فعله (لأنه) عليه السلام

امتشل وإنه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتاج إلى الفداء قيل الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى قلنا يجوز للإبتلاء (أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما إذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال ضحوة لانصل وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضى أنه لا فرق في الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده فأما قبل الوقت أو بعد دخوله ولكن قبل مضى زمن يسهه فسلم وفي معناه أيضا ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج إلى نقل وأما الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح في الأحكام في أول المسألة بالجواز وبأنه لا خلاف فيه وهذا إنما يأتي إذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الأمر بالأداء يستلزمه وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدي في الأحكام في أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف وإنما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان في الوجيز واما المهرمان في البرهان فقال والغرض من المسألة أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضى من وقت اتصال الأمر به زمن يسع الفعل المأمور به وعبرة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت وعبرة التحصيل والأحكام وابن الحاجب قبل الوقت ثم أن المسألة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضا لأجزم عبر في المحمول بالشيء كما تقدم نقله عنه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز أن إبراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده

(امتشل وإنه) عليه السلام (قطع) شيئا من الحاق ثم بعد ذلك قد التأم (فوصل) ولهذا قال الله تعالى قد صدقت الرؤيا (قلنا لو كان كذلك) أى لو كان امتشل (لم يحتاج إلى الفداء) لأن الاحتياج إلى البذل إما يكون بتقدير عدم المبدل وإلا اجتماعا والثاني باطل لقوله تعالى : د وفديناه ، فان (قيل) لو جاز نسخ الشيء قبل فعله لكان الشخص الواحد بالنسبة إلى فعل واحد في وقت واحد مأمورا ومنهيا و (الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى) لاستلزامه التكليف بالحال (قلنا) لانسلم بطلان ذلك بل (يجوز للإبتلاء) وإنما يمتنع لو طوّل منه الفعل والكف معا وهو ممنوع بل يطلب منه أو لا الفعل مثلا ليظهر أنه هل يعزم عليه أم لا ثم يطلب منه الكف عنه للغرض المذكور من غير أن يبقى تعليق الطلب بالفعل كما يقول السيد بعده أفعّل كذا مجربا له ثم لما علم تشمره له قال عقيب

تم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال في المحصول أنه اسمعيل وقال جماعة أنه اسحق وصححه التراقي فأما كونه أمر بالذبح فثلاثة أوجه : أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ما تؤمر الآية جوابا لقوله : يا بني اني أرى في المنام أني أذبحك ، الثاني قوله تعالى حكاية عن إبراهيم : ان هذا هو البلاء المبين ، الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ، فلو لم يكن الذبح مأمورا به لما كان فيه بلاء ولم يحتاج إلى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلا نه لو لم ينسخ لذبح لكنه لم يذبح ولم يستبدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بأمرين : أحدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى أنا لا نسلم أنه كان مأمورا بالذبح وإنما كان مأمورا بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح وتلك الأمور التي تمسكن بها من قوله افعل ما تؤمر ، وقوله : ان هذا هو البلاء ، وحصول الفداء إنما هي بناء على ظنه أنه مأمور وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن ظنون الانبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الأمر العظيم الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل فان إبراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيئا وصله الله تعالى والجواب أنه لو كان كاذرا كرتم لم يحتاج إلى الفداء فان الفداء بدل والبديل إنما يحتاج إليه إذا لم يوجد المبدول (قوله قيل الواحد) أي عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز ان يرد الأمر بشيء في وقت ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مأمورا به منها عنه وهو محال وأجاب المصنف بأنه إنما يكون محالا إذا كان الغرض حصول الفعل وأما إذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور أي اختباره وامتحانه فيجوز فان السيد قد يقول لعبد اذهب غدا إلى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن الأمر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق الأمر كإقطاعه بالموت قال : الرابعة — يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل منه كدسوخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى والكف عن القتال

عن الكفار بالقتال

ذلك لا يفعله المسألة (الرابعة يجوز النسخ) أي نسخ حكم (بلا بدل أو ببدل أثقل منه) خلافا لقوم لنا الوقوع (كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى) فانه نسخ بلا بدل وكذا نسخ وجوب الامساك بعد الفطر في الصيام (و) نسخ (الكف عن الكفار) الثابت بقوله ودع أذا هم وقوله لكم دينكم (بالقتال) أي بآيات القتال أو بوجوبه فانه نسخ ببدل أثقل وكذا نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وأيضا ان لم نقل برعاية المصالح فلا اشكال فان قيل بها

استدلّ بقوله تعالى: « نأت بخير منها » قلنا ربما يكون عدم الحكم الأثقل خيراً
الخامسة يُنسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى: « متاعاً إلى الحول، الآية

فلا استحالة عقلاً بأن تكون المصلحة في النسخ بلا بدل أو بدل أثقل وعبرة المحقق قد اختلف
في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر قال الفاضل قيد بالتكليف لأنه لا خلاف في أن النسخ
إنما يكون بدليل وهو لا محالة يثبت حكماً آخر كالإباحة في نسخ تحريم ادخار لحوم الإضاحي ولا في
أن كل آية تنسخ بآية أخرى يكون العمل بها أكثر ثواباً أو مثلاً والظاهر أن مراد القائلين
بوجوب البدل في النسخ هو إثبات حكم متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ
كالإباحة عند نسخ الوجوب أو الحرمة على ما ذهب إليه الزمخشري من أن النسخ هو الإذهاب
إلى بدل والإلغاء هو الإذهاب لا إلى بدل واعتراض عليه بأن الآية التي ستذكر تدل على
وجوب البدل فيهما والجواب أن المراد بالبدل حكم يتعلق بذلك الفعل والآية الأخرى لا يلزم
أن تكون كذلك بل قد تدل على ما لا تتعلق له بذلك الفعل ثم قال والحق أنه يجوز النسخ بلا
حكم بأن يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير إثبات حكم آخر فلا يحتاج إلى تقييد
البدل بالتكليف وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم الادخار إلى إباحة من النسخ بلا بدل (استدل)
على خلاف المختار (بقوله تعالى) ما ننسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها) أو مثلاً فإنه
يدل على أن النسخ لا يكون إلا ببدل خير من المنسوخ أو مثله فلا يجوز بلا بدل أو ببدل أثقل
لأنه ليس بخير بالنسبة إلينا (قلنا) المعنى نأت بآية أخرى مثلاً في الثواب أو أكثر كما مر
ولا يلزم منه الاثنان بحكم متعلق بالفعل الذي كان الحكم المنسوخ متعلقاً به سلمنا أن (ربما
يكون عدم الحكم) الحاصل من النسخ بلا بدل أي حكم آخر يتعلق بما يتعلق به المنسوخ أولاً
(أو البدل (الأثقل) بدلاً عن الحكم المنسوخ (خيراً) منه أما الأول فظاهر إذ فيه الانتقال
من العسر إلى اليسر وأما الثاني فلأنه أكثر ثواباً لقوله عليه السلام أفضل الأعمال أحزها أي
أشقها وقوله لبعض النساء أجرك على قدر تعبك فإن قلت العدم شر محض فكيف يكون خيراً
وأيضاً المأني به يكون أمراً وجودياً محققاً والعدم ليس كذلك قلنا الأول مبني على قاعدة الفلسفة
ولوسلم فالمراد خيرية اليسر والترفه الحاصل في ضمنه والثاني ممنوع بل المأني به أعم كالإباحة
التي هي عدم الحرج في الفعل والترك ولوسلم فالمأني به في التحقيق هو التيسير والتسهيل هنا
المسألة (الخامسة) في أقسام المنسوخ قد (ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى)
في المتوفى عنها زوجها (متاعاً إلى الحول الآية) فإنه مثبت في المصاحف

وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة
ويُنسخان معاً كما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل
الله عشر رَضَعَاتٍ محرّمات فنُسِخْنَ بخمسة السادسة

متلو في الصلاة وقد نسخ حكمه بأربعة أشهر وعشر أي مر (وبالعكس) أى قد تنسخ التلاوة
دون الحكم (مثل ما نقل) عن عمر رضى الله عنه (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)
نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم. فالحكم وهو وجوب الرجم على المحسن. والمحسنة باق
مع نسخ التلاوة فهذان يدلان على الوقوع والجواز وخالفنا المعتزلة في ذلك وقد يستدل على
الجواز بأن جواز التلاوة حكم للآية وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما فيجوز
نسخ كل منهما بدون الآخر ونسخ كليهما أيضاً وإليه أشار بقوله (وينسخان) أى التلاوة والحكم
(معاً كما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل الله عشر رَضَعَاتٍ محرّمات
فنُسِخْنَ بخمسة) رَضَعَاتٍ معلومات. فان حكمه وتلاوته منسوخان عند الجمهور وذُهب البعض
إلى بقاء حكمه ثم ان منسوخ الحكم دون التلاوة قرآن فلا يجوز للمحدث مسه اتفاقاً وما هو
بالعكس قد اختلف فيه وذكر المدقق أن الاشبه الجواز لخروجه عن كونه قرآناً والمنقول
عن الآمدى المنع واحتجت المعتزلة بأن التلاوة مع الحكم كالعالم مع العالمية في ان الثانى لا يتحقق
بدون الاول فكما يمتنع الانفكاك هنا فكذلك هناك والجواب أنا لانسلم أن العالمية أمر وراه
قيام العلم بالذات لازماً له ولو سلم فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الانفكاك الممتنع إذ
التلاوة اشارة الحكم ابتداءً لدواماً أى يدل ثبوتها على ثبوتها ولا يدل الدوام على الدوام فينبذ
إذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل وإذا نسخ الحكم وحده فهو
نسخ لدوامه وهو غير المدلول فلا يلزم الانفكاك بين الدليل والمدلول بخلاف العالمية
مع العلم لتلازمهما ابتداءً ودواماً المسألة (السادسة) في نسخ الخبر لا خلاف في
أن التكليف بالاخبار بشئ من عقلى أو عادى أو شرعى كوجود البارى وإحراق النار
وإيمان زيد ثم نسخ بعد ذلك جائز والخلاف في نسخه بنقيضه بأن يكلف الاخبار بنقيض
ذلك الشئ كما إذا قيل أخبر بأن النار محرقة ثم قال أخبر بأنها ليست بمحرقة والختار عند الأشاعرة
الجواز خلافاً للمعتزلة بناء على أصلهم في حكم العقل لان أحدهما كذب فالتكليف به قبيح وأما نسخ
مدلول الخبر ففيه تفصيل فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود البارى وحدوث العالم لا يجوز نسخه
اتفاقاً وإن كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره وان كان ماضياً فالجمهور على عدم جواز نسخه إذا الماضى قد

يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لأبي هاشم لما أنه يحتمل أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال أردت سنة قيل يوهيم الكذب قلنا ونسخ الأمر يوهيم البسداء) أقول ذهب الشافعي إلى أن النسخ لا بدله من بدل فقال في الرسالة ما نصه وليس بنسخ فرض أبداً إلا إذا أثبت مكانه فرض هذا لفظه بحروفه وذهب أيضاً على ما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والاوسط إلى أنه لا يجوز النسخ إلى بدل هو أثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الإمام والآمدي وأتباعهما إلى جواز الأمرين أما الأول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجباً ثم نسخ بلا بدل وأما الثاني فلأن الكف عن الكفار كان واجباً أي كان قتالهم حراماً لقوله تعالى : ودع أذاهم ونحوه ثم نسخ بإيجاب القتال مع التشديد فيه كشيء الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى

ارتفع وانقضى فلا يحتاج إلى رافع وكلام الإمام يشعر بجوازه حيث قال : إذ قال عمرته نوحاً ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه ألف سنة إلا خمسين عاماً ورد بأنه إما كذب أو هذيان وكلاهما على الله تعالى محال وإن كان مستقبلاً فعند البصري وعبد الجبار وعبد الله البصري أنه (يجوز نسخ الخبر المستقبل) وهو مختار المصنف (خلافاً لأبي هاشم) والقاضي والجبائي على ما نقل الجاربردي (لنا) على المختار (أنه يحتمل أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال بعده (أردت سنة) إذ لا يلزم منه محال قيل فيه نظر قال الجاربردي وذلك لأن المأمنين يجوزون نسخ مثل هذا الخبر لأنه في معنى الطلب أي الأمر أو النهي فيجوز نسخ حكمه أقول كأنه أراد أن المثال المذكور في معنى لا تزونا فتعاقبوا أبداً ثم نسخ التأييد ولا يخفى ما فيه من التمثل بل وجه النظر ما قال المحقق من أن مثل هذا ليس من المتنازع فانا قد انفقنا على أنه يجوز أن يقول أما أنا فافعل كذا أبداً ثم يقول أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ فلا خلاف تحقيقاً واستدلالاً أيضاً بأنه إذا قال أنتم مأمرون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقاً والجواب أنه نسخ لوجوبه لا للملوك الخبر وهو وقوع الأمر قال القاضي وتحقيقه أنه إن سبق منه أمر بالصوم فهذا إخبار عنه فالنسخ إنما هو لذلك الأمر وإن لم يسبق أمر فهذا تعبير عن الأمر بصورة الخبر وليس بإخبار وهذا ما قال في المنتهى جاز نسخه لأنه في معنى صوموا فليس بخبر فإن (قيل) لا يجوز نسخ الخبر المستقبل لأنه (يوهم الكذب) وإيهام الكذب قبيح وإن لم يقل بوجبه لأن لفظ التأييد لا يفيد قطعاً الاستمرار (قلنا) كما أن ذلك يوهيم الكذب فكذا (نسخ الأمر يوم البداء) لعدم كونه نصاً في بيان الانتهاء وإلا لما اختلف في كونه بياناً

(ما نسخ من آية أو نكسها نأت بخير منها أو مثلها) دلت الآية على أنه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله فدل على المدعى أما الاول فواضح وأما الثانى فلأن الأثقل والأشق لا يكون خيراً للسكف وجوابه أن عدم الحكم قد يكون خيراً للسكف من إنباته للسكف فى ذلك الوقت لمصلحة ، وقد يكون الأثقل أيضاً خيراً له باهتبار زيادة الثواب وأجاب فى المحصول أيضاً بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها ولهذا قال نأت بخير منها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فدلول الآية لم يقع فأين نقى الجواز * المسألة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى : ومتاعا إلى الحول ، وبالعكس كما روى الشافعى والترمذى وغيرهما عن عمر أنه قال : مما أنزل الله تعالى فى كتابه الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها ألبته وذكر البخارى ومسلم قريباً منه أيضاً ، والمراد بالشيخ والهيخة المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معاً لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يهرمن ففسخن بخمس والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الإنزال بل لا بد أن ينضم إليه كونه من القرآن كما قررناه لأن السنة أيضاً منزلة * المسألة السادسة لانزاع فى نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالخبر به قال الآمدى إلا إذا كان نسخه يوجب الاخبار بتقيضه وهو مما لا يحتمل التغير كحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لأن التكليف بالكذب قبيح وعقلا عندنا أنه يجوز ، وأما نسخ مدلول الخبر أى إخراج بعض الأزمئة الداخلة فيه لارفعه بالسكفة كما نبه عليه فى المحصول فهى مسألة الكتاب وحاصلها أنه إن كان مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقاً كما قاله الإمام والآمدى ولم يستثنه المصنف ، وأما الذى يتغير فقال الإمام والآمدى يجوز نسخه مطلقاً قالا سواء كان ماضياً أو مستقبلاً أو وعداً أو وعيداً وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقاً ، ونقله فى المحصول عن أكثر المتقدمين ، وفى الكتاب والحاصل عن

جوابكم جوابنا قال المراغى وذلك أن يقال لما لم تكن دلالة الأمر والخبر قاطعة فبورود النسخ علم أنه لم يرد المنسوخ قال العبرى وفيه نظر فان خبر الله وأمره يوجبان القطع وإلا ارتفع الوثوق على إخباره وأوامره أقول لانسلم أن كل أمر وخبر من الشارع كذلك إن أراد به قطع الاحتمال أصلاً على ما يناسب معنى اليقين وهو الذى نفاه المراغى فلانسلم ارتفاع الوثوق بانتفاء القطع بهذا المعنى إذ يكفيه علم الطمأنينة وإن أراد قطع الاحتمال الناشئ عن دليل على ما هو معنى علم الطمأنينة فلا ينافى ورود النسخ لبيان أنه لم يرد المنسوخ قال الجاربرى النزاع فى الاخبار عن منكر فانه لعمومه جاز رفع بعضه ، والناسخ معرف لإخراجه بخلاف الاخبار عن المتحد إذ يستحيل رفعه فانه كذب مثل أن يقال يضرب زيد

لكن هاشم فقط وقال المصنف إن كان مدلوله مستقبلاً جاز وإلا فلا وهذا المذهب ثقله الآمدى ولم ينقله الإمام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز إذا لم يكن الخبر معناه الأمر فإن كان كقوله تعالى: «لا يمسسه إلا المطهرون» جاز بلا خوف وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف يجري فيه وإن تضمن حكماً شرعياً ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلاً أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال أردت سنة واحدة ولا معنى للنسخ إلا ذلك فإن النسخ إخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استبدل المانع بأن نسخه يوم الكذب لأن المتبادر منه إلى فهم السامع إنما هو استيعاب المدة المخبر بها وإيهام القبيح بقبيح وجوابه أن نسخ الأمر أيضاً يوم البداء وهو ظهور الشيء بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك الإيهام لامتنع ذلك أيضاً قال * (الفصل الثاني في النسخ والمنسوخ وفيه مسائل الأولى الأكثر) على 'جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجسد في حق المحصن

في الساعة الفلانية ثم يقال لا يضرب فيها بعينها أقول الأول ليس من المتنازع فيه أيضاً لأنه الاختصاص ولا خلاف في جوازه في الأخبار (الفصل الثاني في) أقسام (النسخ والمنسوخ) وهما إما كتابان أو سنتان أو أحدهما كتاب والآخر سنة أما الأول فقد مر في جواز نسخ بعض القرآن وأورد الآخرين في مسألتين من هذا الفصل (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فيما يكون أحدهما كتاباً والآخر سنة متواترة بأن يكون المنسوخ ككتاباً والناسخ سنة أو بالعكس (الأكثر) أي أكثر الأئمة اتفقوا (على جواز نسخ الكتاب بالسنة) والدليل الوقوع (كنسخ الجلد في حق المحصن) الثابت بآية الجلد برجمه عليه السلام ما عر الأسلى رضى الله عنه قال الخنجرى رحمه الله هذا تخصيص لأنه إخراج البعض لا نسخ لأنه لم يبين انتهاء الحكم ورده العبرى بأنهم كانوا يجلدون الزاني بكراً كان أو محصناً ولا يرمونه . ثم رجموا المحصن فلو كان تخصيصاً لما ثبت الجلد في حقهما من أول الأمر أقول هذا مخالف للاعتراف المصنف بأن ذلك من قبيل التخصيص كما مر في تخصيص الكتاب بالسنة اللهم إلا إذا جعل النسخ أعم وقد يستدل بأن ذلك لو امتنع فليس بالذات وهو ظاهر فيكون بالغير والأصل عدمه في محمول الإمام فإن قلت بل نسخ بما كان قرأناً وهو الشيخ والشيخة قلنا لم يكن ذلك قرأناً لما قال عمر رضى الله عنه لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لالحقته بالمصحف ويقال عليه مجرد نسخ تلاوته وإخراجه عن المصحف كاف في صحة قول عمر رضى الله عنه ولا يلزم منه القطع بأنه لم يكن قرأناً البتة قال العبرى قوله الشيخ والشيخة لا يدل على رجم المحصن بل على رجم الشيخ الزاني بكراً كان أو محصناً وكذا في الشيخ بل الناسخ فعله أو

وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضى الله عنه قول بخلافها دليله في الأول قوله تعالى : « نأت بخير منها » ورد بأن السنة وحى أيضاً

قوله والثيان يرجحان ومعنى ^(١) قول عمر رضى الله عنه زاد فيه ما ليس منه يقتضى نفي كونه من القرآن أقول أما دفع الأول فبالاتفاق على تفسيرهم الشيخ والشيخة بالمحسن والمحسنة والثاني يجوز أن يكون المعنى زاد في الوحي المتلو المكتوب في المصحف الآن ما ليس منه وهو لا ينفى كونه قرآناً في الجملة قال المحقق إن خبر الرجم من الآحاد فلا يكون من المدعى وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر بل هو من الصور التي لا يجوز باتفاق بيننا ، وإن جوزة البعض أقول هو من القسم الذي يسميه الحنفية بالمشهور وهو قريب من المتواتر وحكمه حكمه في جواز النسخ به بل جعله البعض أحد قسمي المتواتر وفيه نظر ^(٢) قوله : (وبالعكس) أى عكس جواز نسخ الكتاب بالسنة أى وافقوا أيضاً على جواز نسخ السنة بالكتاب والدليل عليه أيضاً الوقوع (كنسخ القبلة) أى نسخ وجوب التوجه إلى القبلة التي كانت بيت المقدس وهو ثابت السنة بقوله تعالى : « فويل وجهك شطر المسجد الحرام » في حصول الإمام لم لا يجوز أن يكون الوجوب السابق بآية منسوخة التلاوة لا بالخبر والجواب أن تجويز مثل ذلك واعتباره يقتضى عدم تعيين الناسخ والمنسوخ في شيء من الصور لاحتمال أن يكون النسخ لغيره (وللشافعي رضى الله عنه قول) فيه (بخلافهما) أى نقل عنه القول بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس (دليله في الأول) خاصة (قوله تعالى) ما ننسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها) أو مثلها فهذا يدل على أن ما ننسخ به القرآن يجب أن يكون خيراً أو مثلاً والسنة ليست كذلك وأيضاً الضمير في نأت الله تعالى فيجب أن لا نسخ إلا بما أتى به وهو القرآن ويحتمل أن يكون مراد المستدل الأول أو الثاني أو كليهما وقول المصنف (ورد بأن السنة وحى أيضاً) يحتمل كونه جواباً عن هذا دون ذاك وبالعكس وعن كل منهما وتقديره على الأول أن السنة مثل الكتاب لأنها وحى أيضاً وعلى الثاني أنها أيضاً ما أتى به الله تعالى لأنها وحى وحى لأنه ما ينطق عليه السلام عن الهوى وعلى الثالث أنها وحى وما أتى به الله فتكون مثل الكتاب والفرق بالانحياز وعدمه وأيضاً يجاب عن الأول بأننا لا نسلم أن دلالة الآية على أن ما ننسخ به القرآن خيراً منه أو مثله بل على أن الحكم بالناسخ خير لله لكلف من المنسوخ لأن القرآن لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيراً من البعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون أصلح بالنسبة إلى

(١) هذا من الاعتراض الثاني للعمرى وقد رد الشارع كلا الاعتراضين بقوله أما دفع الخ

(٢) مدفوع بأن المتواتر إما متواتر لفظاً ومعنى أو معنى فقط وهو المشهور .

وفيها قوله تعالى: «لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ» وأجيب في الأول بأن النسخ بيان وعرض في الثاني بقوله: «تبييناً» (أقول المراد بالناسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما يفسخ به من الأدلة وأعلم أنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثر على الجواز ونص الشافعي في الرسالة على امتناعها وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرآن فيؤخذ منه العكس بطريق الأول ونقل عنه امام الحرمين والآمدى وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين وهو غير معروف فإن جوزنا فيشترط في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف في المسألة الآتية فلذلك أهمله هنا ثم استدلل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن مع أن آية الرجم شاملة له وفيه نظر من وجوه أحدها لأنسلم أنه متواتر وثانيها أن هذا تخصيص لأنسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص

المكلف أو مساويا لما ثبت بالقرآن كذا ذكر المحقق قال الفاضل مبنى الاستدلال على أن الخير والمثل هو الذي وقع به النسخ وقد سلم في الجواب وهو باطل لأن الاتيان بأحدهما قد رتب على الانشاء أيضا مع أنه إذهاب لا إلى بدل ولأن ترتب الاتيان به على النسخ يقتضى سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزوم الدور على أنا في مقام المنع وهو أنا لأنسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير أو المثل بل على أنه إذا نسخ آية أو انساها فقد يأتى بآية أخرى العمل بها أكثر ثوابا أو مساويا كما مر وقد يستدل بأن الآية تدل على أن بدل المنسوخ خير منه أو مثل له والناسخ بدل فيجب أن يكون كذلك وليس بشيء لأنه إن أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ما هو الحق فلا دلالة في الآية على لزوم البدل فضلا عن كونه خيرا أو مثلا كيف والانشاء اذهاب لا إلى بدل وإن أريد بالآية الأخرى التي يأتى بها فلا نسلم أنه الناسخ وقد سبق تحقيقه (و) دليل الشافعي (فيهما) أى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس (قوله تعالى) « ونزلنا عليك الذكر » (لتبين للناس) ما نزل اليهم . والمتمسك به في الأول بأنه بدل على أن السنة مبينة للكتاب والنسخ رفع لا بيان فلا تنسخ السنة إياه وفي الثاني بأنها لما كانت بيانا له لم يجوز نسخها بالكتاب وإلا لمكان عيانا لها بناء على أن النسخ بيان الانتهاء فيلزم توقف كشف معنى كل منهما على الآخر وهو دور أو يقال الآية تدل على أن المبين هو الرسول فلا يكون الكتاب مبيناً فلا يكون ناسخاً للسنة إذ النسخ بيان (وأجيب في) الدليل (الأول بأن النسخ بيان) لارفع (وعرض) الدليل (في الثاني بقوله) تعالى : ونزلنا عليك الكتاب (تبييناً) لكل

الكتاب بالسنة وثالثها أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره واستدل أيضاً على كون الكتاب ناسخاً للسنة بأن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة إذ ليس في القرآن ما يدل عليه ثم أنه نسخ بقوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام ، ولا تـمـنّ أن تقول القاعدة أن بيان المجمل يعد أنه مراد منه وإلا لم يكن بياناً لدلوله فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس مراداً من قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة » اكونه بياناً له فيكون ثابتاً بالكتاب (قوله دليله في الأول) .
 أي استدلال الشافعي على امتناع نسخ الكتاب بالسنة من قوله تعالى : « وما ننسخ من آية أو ننسها ما تأتي بغيرها أو مثلاً » فانه يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير إليه وذلك لا يكون إلا إذا كان الناسخ هو القرآن ولهذا قال تعالى : « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ، فأشعر بأن الآتي بالخير أو المثل هو المختص بكل القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فإن الآتي بها هو الرسول وأيضاً فانه يقتضي أن البديل يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلاً لها والسنة ليست كذلك وجوابه أن السنة حاصلة بالوحي أيضاً لقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى » الآية فالآتي بها هو الله تعالى وأما الخير أو المثل فالمراد بهما هو الأصلح في التكليف والأنفع في الثواب (قوله وفيهما) أي ودليل الشافعي في كل من المسألتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى : « وأنزّلنا إليك الذّكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فأما نسخ الكتاب بالسنة فلأن الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرآن لأن ما من قوله تعالى : « ما نزل إليهم » عامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبيّنة بل رافعة وأما العكس فلأنه قد تقرر أن السنة مبيّنة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبيّناً لها لأن النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك دور فتلخص أن الآية دالة على الحكمين ثم أجاب المصنف عن الأول بأننا لانسلم أن النسخ منافي للبيان بل هو عينه فانه بيان انتهاء الحكم وأجاب عن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن : « نبياناً لكل شيء » فانه يقتضي أن يكون الكتاب بياناً للسنة كما أن قوله تعالى : « لتبين للناس » يقتضي أن تكون السنة مبيّنة للكتاب فلما تعارضتا سقط الاستدلال بهما والأولى في الجواب أن يقال الاستدلال بقوله تعالى : « لتبين للناس » على الحكمين معاً لا يستقيم لأن البيان أن لم يكن منافياً للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وإن كان منافياً فلا يتجه الاستدلال على العكس قال * (الثانية — لا ينسخ

شيء فانه يدل على خلاف ما أثبت الخصم بدليله إذ السنة شيء والحق في الجواب أن الآية تدل على أن المبين الرسول ولا خفاء أن بيانه تارة يكون بالكتاب وأخرى بالسنة سواء بين أحد المتساويين بالآخر أو أحد المختلفين بآخر منهما المسألة (الثانية لا ينسخ)

المُتَوَاتِرُ بِالْأَحَادِ لِأَنَّ الْقَاطِعَ لَا يُدْفَعُ بِالظَّنِّ قِيلَ : « قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أَوْحَى إِلَى مُحَرَّمًا ، مَنْسُوخٌ بِمَا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ قُلْنَا لَا أَجِدُ لِلْحَالِ فَلَا نَسْخَ) أَقُولُ نَسَخَ الْمُتَوَاتِرُ بِالْأَحَادِ جَائِزٌ قِطْعًا ، وَاخْتَلَفُوا فِي وَقُوعِهِ عَلَى مَذْهَبَيْنِ كَذَا صَرَحَ بِهِ الْآمِدَى فِي الْأَحْكَامِ وَمُنْتَهَى السَّبِيلِ ، وَعَبَّرَ بِقَوْلِهِ : اتَّفَقُوا ، وَفِي الْمَحْصُولِ وَمُخْتَصِرَاتِهِ نَحْوَهُ أَيْضًا فَانْهَمَ جُزْمًا بِالْجَوَازِ وَتَرَدَّدُوا فِي الْوُقُوعِ ، وَعِبَارَةُ الْمُصَنِّفِ وَابْنِ الْحَاجِبِ تَوْهَمُ

الخبر (المتواتر بالآحاد) لأن خبر الآحاد ظني المتواتر قطعي فلا يندسخ الأخير بالآحاد (لأن القاطع لا يدفع بالظن) وفيه إشعار بأن الكتاب لا يندسخ بالآحاد أيضاً ، وأن المتواتر يندسخ بمثله قال العبري إن أراد أنه لا يجوز عقلاً فهو خلاف مافي المحصول من أن نسخ المتواتر بالآحاد جائز في العقل وإن أراد عدم وقوعه مع الجواز عقلاً فدليله مما يدل على الامتناع أقول يمكن دفعه بأن مراد المحصول بالجواز عقلاً أنه لا يتمتع أن يقرن خبر الواحد بقرائن خارجية بحيث يبلغ حد الجزم فيجوز نسخ المتواتر به ومراد المصنف بامتناعه أنه يتمتع نسخ المتواتر به من حيث أنه خبر واحد مع قطع النظر عن القرائن واعتراض الخبيجي رحمه الله بأن المتواتر وإن كان مقطوع المان لكنه جاز كونه مظنون الدلالة وخبر الواحد جاز أن يكون بالعكس فيتعادلان فيجوز النسخ به كما يجوز التخصيص وأجيب بأن النسخ أقوى لفعول التعادل لا يكفي فيه وقيل عليه التعادل كاف وإلا لم يجوز نسخ الكتاب بالكتاب وأجيب بأنه لا بد للناسخ من الرجحان بوجه آخر وإن لم يجوز النسخ كذا ذكر العبري رحمه الله أقول يجوز أن يكون المرجح وقوعه متراخياً ، وأيضاً النسخ يبان كالتخصيص إلا أن ذلك قصر اللفظ على بعض الأوقات وهذا قصره على بعض الأشخاص فيتساويان فإن (قيل) وقع نسخ المتواتر بالآحاد فإن قوله : (قل لا أجد فيها أَوْحَى إِلَى مُحَرَّمًا) الآية على طاهم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير يدل على أن غير المذكورات في الآية بطريق الاستثناء غير حرام وهو (منسوخ بما روى أنه عليه الصلوة والسلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع) وهو غير المستثنيات . فدل على جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد (قلنا) لا نسلم حكم الخبر مطلقاً وكيف وفيه خلاف مالك رحمه الله ولو سلم فعنه (لا أجد) الآن فيما حصل من الوحي غير المذكورات لأنه (للحال) ولا يدل على أنه لا يجد في المستقبل بحسب ماسيوحى إليه حراماً فيه غيرها (فلا نسخ) حيثئذ أي لا يكون النهي عن أكل كل ذي ناب نسخاً غايته أن يرفع بالخبر عدم التحريم الحاكية عنه الآية بمعنى أنه لم يثبت تعلّق خطاب النهي بغيرها وما هو إلا إخبار عن بقاء الإباحة

لأن الخلاف في الجواز واستدلالاً على المنع بأن المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مطلقون والقطعي لا يدفع بالظن وهو إنما يستقيم على ما فهماه ولذلك لم يذكره الإمام ولا يختصروا كلامه نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل عليه بعين ما استدلالاً به فأما أن يكون قد اطلعاً على هذا ثم اختاراه وفيه بعد وإما أن يحمل كلامهما على أنا لا نحكم بالنسخ عند التعارض ، بل يعمل بالمتواتر وإن تقدم لقوته ودليل المصنف ضعيف لوجهين : أحدهما : ما قاله ابن برهان أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لأدراجه ، والنسخ يرد على الثاني لا على الأول : الثاني : أنه لا يطرده لأن إخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على أفرادها ظنية وإن كان منته مقطوعاً به والخاص بالعكس فتعادلاً واستدل الخصم بأن قوله تعالى : قل لا أجد فيما أوحى إلى محمداً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة إلى آخرها يقتضي حصر التحريم في المذكور في الآية ، وقد نسخ ذلك بما روى بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وغلب من الطير ، وإذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد فنسخ السنة المتواترة به أولى ، وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة ، وذلك لأنها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم لا أجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال أوحى بلفظ الماضي فيقضي ما عدا الأشياء المذكورة في الآية على الإباحة الأصلية وحينئذ فيكون للنهي عن أكل ذي الناب والمخلب رافعا لها وهو ليس

الأصلية الثابتة بظاهر العقل إلى حين التسكلم دائماً حتى يلزم نسخ هذا الخبر بل إنما لزم رفع الإباحة الأصلية الثابتة في الحال وفي المستقبل استصحاباً بالخبر قد حرم حلال الأصل ولم يرفع حكماً شرعياً ، ومثله لا يسمى ناسخاً اتفاقاً فإن قلت حينئذ دلت الآية على عدم التحريم في الحال ، وليس هناك وجوب فثبت بذلك الإباحة حالا وتبقى استصحاباً بالخبر فنسخ الحكم شرعي قلنا إن أريد بلزوم ثبوت الإباحة من الآية تعلق الخطاب بجواز الفعل والترك والإذن فيها فممنوع كيف ولا يلزم من عدم تعلق خطاب بشيء تعلق خطاب آخر به لجواز أن لا يتعلق شيء منهما وإن أريد إشعارها ببقاء الإباحة الأصلية لم يثبت المطلوب هذا غاية التقرير هنا أقول لا خفاء في دلالة الآية على رفع الجرح في الفعل ولا يقدح في ذلك عدم دلالتها على أنه تعلق خطاب آخر بالإذن ، ويمكن دفعه بالتأمل فيما سبق فإن قيل قوله تعالى : د خلق لكم ما في الأرض جميعاً يدل على إباحة ذي ناب والخبر ناسخ له قلنا هو عام غير مبني على عمومته وظاهره ضرورة تحريم كثير مما في الأرض بقواطع تخصصه لحاز أن يكون الخبر مخصصاً بالاتفاق على أن لكم لا يتعين في الانتفاع بالكل في جميع الحيوانات

جنس وبقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ قال
(الثالثة الإجماع لا ينسخ لأن النص يتقدمه ولا ينشعده الإجماع بخلافه
ولا القياس بخلاف الإجماع ولا ينسخ به أمّا النص والإجماع فظاهران
وأما القياس فلزواله بزوال شرطه

المسألة (الثالثة الإجماع لا ينسخ) ولا بد من تقرير مقدمة وهي أن الإجماع إنما ينشعده
دليلاً بعد وفاته عليه السلام إذ في حياته الانعقاد بدون قوله عليه السلام لا يتصور لأنه
سيد المؤمنين فإن وجد قوله فالدليل حينئذ النص لا الإجماع لاستقلاله حجة وحينئذ يلزم
أن لا ينسخ الإجماع بالنص (لأن النص يتقدمه) لعدم انعقاده إلا بعد وفاته عليه السلام
والناسخ يجب أن يكون متأخراً ولا ينسخ أيضاً بإجماع آخر وذلك إنما يكون إذا انعقد
الثاني بخلاف الأول (ولا ينشعده الإجماع بخلافه) أي الثاني بخلاف الأول لأنه يكون
عن دليل آية فإن كان قياساً فباطل لمخالفة الإجماع الأول وإن كان نصاً فكذلك لنقدمه
آية ولزوم بطلان الأول لانعقاده على خلاف النص (ولا القياس) إذ لا ينشعده القياس
أيضاً (بخلاف الإجماع) لأن شرط صحته أن لا يخالف إجماعاً ثبت أن الإجماع لا ينسخ
مطلقاً إذ لو نسخ لكان إما النص أو الإجماع أو القياس والسكل باطل كما مر فإن قلت إذا
اختلفت الأمة على قولين فهذا اتفاق منهم على أن المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز
إجماعهم على أحد القولين كما مر فإذا أجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الإجماع
وهو معنى النسخ قلنا لا نسلم جواز ذلك فإنه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخاً إذ الإجماع
الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني كذا ذكر المحقق (ولا ينسخ به) أي بالإجماع شيء
من النص والإجماع والقياس (أما النص والإجماع فظاهران) لامتناع انعقاد الإجماع على
خلاف النص أو الإجماع قال الخنيجي رحمه الله لا نسلم أن الإجماع المخاطب للنص خطأ وإنما
يصح ذلك لولم يكن الإجماع على نص راجع على النص المنسوخ بالإجماع وأجيب بأن الناسخ
للنص حينئذ النص لا الإجماع (وأما القياس فلزواله بزوال شرطه) لأن شرط العمل به
رجعانه وإفادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع وهو الإجماع فلا يثبت به الحكم فلا
يتصور رفع ولا نسخ فإن قلت قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهما كيف تحجب الأم
بالأخوين وقد قال تعالى : فإن كان له أخوة فلاهم السدس ، والأخوان ليسا أخوة
فقال عثمان رضي الله عنه حجبتها قومك يا غلام وهذا يدل على نسخ حكم القرأى بالإجماع
الجواب لا نسلم النسخ فإنه يتوقف على إفادة الآية عدم حجج ما ليس بأخوة قطعاً
وهو ممنوع لأنه فرع ثبوت المقوم وإن ثبت فظاهر فيجب حمله على غير الظاهر رفعاً للنسخ

والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه (أقول اختلفوا في نسخ الإجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدى وغيره والمختار عنده وعند الإمام وأتباعهما كان الحاجب والمصنف المنع فأما كونه لا ينسخ فلأن النسخ إنما يكون بنص من الكتاب والسنة أو بإجماع أو قياس والكل باطل . أما الأول وهو النص فلأنه متقدم على الإجماع إذ جميع النصوص متعلقة من النبي صلى الله عليه وسلم والإجماع لا ينمقد في زمنه عليه الصلاة والسلام لأنه إن لم يوافقهم لم ينمقد وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الإجماع وحيزه فيستحيل أن يكون ناسخاً له . وأما الثاني وهو الإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف إجماع آخر إذ لو انعقد لكان أحد الإجماعين خطأ لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل كان الثاني خطأ لوقوعه على خلاف الدليل وإلى هذا أشار بقوله : ولا ينمقد الإجماع وهو بالواو لا بالفاء فافهمه . وأما الثالث وهو القياس فلأنه لا ينمقد على خلاف الإجماع كما ستعرفه في بابيه إن شاء الله تعالى (قوله : ولا ينسخ به) يعنى ان الإجماع أيضاً لا يكون ناسخاً لغيره لأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس والكل باطل أما النص فلاستحالة انعقاده الإجماع على خلافه كما ذكرناه ، وأما الإجماع فلما مر أيضاً من امتناع انعقاده على خلاف إجماع آخر ولما كان السبب في امتناعهما معلوماً عما تقدم عبر بقوله : أما النص والإجماع فظاهران وأما القياس فلأن شرط صحته أن لا يخالف الإجماع فإذا انعقد الإجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً وفي هذا الجواب شيء تقدم في الرد على أبي مسلم فان قيل هذا بعينه يلزمكم في النصوص فان من شرط اقتضاها الأحكام أن لا يطرأ عليها النسخ فإذا طرأ زالت لزوال شرطها وحيزه فلا نسخ وجوابه أن النص في نفسه صحيح سواء طرأ النسخ أم لا بخلاف القياس (قوله : والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أى أوضح وأظهر كما إذا نص

وهل أن الآخرين ليسا أخوة قطعاً ، وهو فرع ان الجمع لا يطلق على الإثنين وإن ثبت أنه ليس حقيقة فيه فالجواز مجاز لا ينكر ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعاً ليكون النسخ به وإلا لكان الإجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وأنه باطل (والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أى بقياس يكون أجلى من المنسوخ لأن إفادة وصف الأجل أقوى من إفادة وصفه في ولا ينسخ بالقياس إلا خفي وهو ظاهر ولا بالنص والإجماع إذ لا يبق دليل عند ظهورهما بخلافه أقول فيه بحث الجواز أن يكون تأثير القياس الأخرى أقوى وأصح فيجوز كونه ناسخاً إذ العبرة لصحة الباطن وتأثيره والحق كما قيل التفصيل

الشارع مثلاً على تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً فعدناه إلى السفرجل مثلاً لمعنى ثم نص أيضاً على إباحة التفاضل في الموز وكان مشتملاً على معنى أقوى من المعنى الأول يقتضى إلحاق السفرجل به فإن القياس الثاني يكون ناسخاً للقياس الأول ويعرف الأقوى بوجوده كثيرة مذكورة في الكتاب في تراجيح الأقيسة وهذا التقرير اعتمده وإنما حصر المصنف ناسخ القياس في القياس الأجل لأن غيره إما نص وإما إجماع وإما قياس مساو للأول وإما قياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل أما الأول والثاني فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم وأما الثالث فلا متاع الترجيح من غير مرجح وأما الرابع فلا استلزامه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً وقد يكون منسوخاً لكنه لا يفسخ به إلا قياس آخر أخفى منه كما لا يفسخه إلا قياس أجلى والذي قاله هو الصواب وقال في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر الأدلة من النص والإجماع والقياس الأقوى قال وأما بعد وفاته فهو وإن ارتفع في المعنى فليس بنسخ كما قدمناه وهذا الذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقابل على أن الإجماع لا يتعد في زمن الرسول وعلى أنه يمتنع نسخ القياس به لا جرم أنه لم يذكر المسألة في المنتخب وقال صاحب الأصل أن هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل أن فيه نظراً ولم يبين وجه الاشكال وقد تفتن المصنف للمشكل منه فحذفه وحكى الآمدى في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقاً وعن بعضهم الجواز مطلقاً لكن في حياته عليه الصلاة والسلام ثم اختار تفصيلاً فقال إن كانت العلة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس في معناه وإن كانت مستنبطة فإن الدليل المعارض لها وإن كان مقدماً لكنه ليس بنسخ وأما النسخ به فحكى فيه أقوالاً ثلثها الفرق بين الجلى والخفى ثم قال والاختار أن العلة إن كانت منصوصة فهي في معنى النص في جواز النسخ بالقياس المشتتم عليها وإن لم تكن منصوصة فإن كان القياس قطعياً كقياس الآمة على العبد في التقويم فانه يكون أيضاً رافعاً لما قبله من الأدلة لكنه لا يكون نسخاً وإن كان ظنياً فلا يكون نسخاً أيضاً وذكر ابن

بأن يقال القياس إما مقطوع أو مظنون والأول يفسخ بالمقطوع في حياته عليه السلام نصاً كان أو قياساً وصورة هذا أن نسخ حكم الأصل بنص مشتمل على علة محقة متحقق في الفرع فيفسخ حكم الفرع أيضاً بالقياس على الأصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله أن ثبت حرمة الربا في الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم يفسخ حرمة الربا في البر تنصيصاً على علة مشتركة بينه وبين الذرة ويقاس عليه فيكون نسخاً للقياس بالقياس ولورود نص نسخ الربا في الذرة كان نسخاً للقياس بالنص وأما بعد وفاته عليه السلام فلا يفسخ إلا لولاية في النسخ الآمة نعم قد يظهر أن القياس كان منسوخاً كما إذا قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناسخ لحكم

الحاجب في المسألتين نحو ما ذكره قال : (الرابعة - نَسَخُ الأصلِ يَسْتَلْزِمُ نَسْخَ
الفَحْوَى وبالعكسِ لِأَنَّ نَقْيَ اللازِمِ يَسْتَلْزِمُ نَقْيَ مَلْزُومِهِ والفَحْوَى
يَكُونُ نَاسِخًا) أقول فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ أصل
الفحوى كتحرير التأنيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحرير الضرب وكذلك العكس
اختلفوا فيه ما على مذاهب حكاه ابن الحاجب ثالثها وهو المختار عنده أن نسخ الأصل لا يستلزم
نسخ الفحوى بخلاف العكس وقال الآمدى في الأحكام المختار أنه ان جعلنا الفحوى من باب
القياس فيكون رفع الأصل مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص
فقال آغنى الآمدى لكن في منتهى السؤل ان المختار أنه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر وذكر
في الأحكام نحوه أيضاً وجزم في المحصول بأن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وأما عكسه فنقله
عن أبى الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالامرين واستدل على الثانى وهو أن نسخ الفحوى يستلزم
نسخ الأصل بأن الفحوى لازم للأصل ونفى اللازم يستلزم نفي الملزوم وأما الاول فلم يستدل عليه وقد
استدل عليه الإمام بأن الفحوى تابع للأصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع. وأجاب الآمدى وابن
الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق

البرهان له أن حكم الذرة أيضاً كان منسوخاً والثانى وهو المظنون لا يفسخ به ولا يفسخ أما الثانى
فلأن ما بعده لا بد وأن يكون قطعياً أو ظنياً راجحاً وأياً ما كان فقد بان زوال شرط العمل به
وهو عدم ظهور دليل راجح عليه وأما الاول فلأن ما قبله اما ظنى أو قطعى فان كان قطعياً
لم يفسخ به لامتناع نسخ المقطوع بالمظنون وان كان ظنياً تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه
عند ظهور معارض راجح فلا حكم له فى زمان الراجح فيرفع وحين لم يظهر الراجح كان
واجب العمل وقد عمل به فلم يرفع فلانسخ على التقديرين المسألة (الرابعة نسخ الأصل) أى
المعنى الأصل المفهوم من الكلام أولاً كتحرير التأنيف مثلاً الثابت بقوله ولا تقل لها أف
(يستلزم نسخ الفحوى) أى مفهوم الموافقة كحرمة الضرب وغيره لان الأصل كالأساس
الموقوف عليه الفحوى ورفع الموقوف عليه يستلزم رفع الموقوف ويقال عليه لانسلّم أنه موقوف على
الأصل بل على الدلالة وهى باقية وإن نسخ الحكم (وبالعكس) أى نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل
أيضاً (لان) الفحوى لازم للأصل ولا يخفى أن (نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه) وما ذكر آنفاً تبين
جواز كون الفحوى منسوخاً لجواز ملزومه وإمكانه وهو كون الأصل منسوخاً بالاتفاق وكذا
يجوز كونه ناسخاً وإليه أشار قوله (والفحوى يكون ناسخاً) بالاتفاق لما ذكر فى محصل

باقية بعد النسخ أيضاً فما هو أصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس بأصل (قوله والفحوى يكون ناسخاً) أى بالاتفاق كما قاله فى الحصول قال لأن دلالة إن كانت لفظية فلا كلام وإن كانت عقلية فهى يقينية فتقتضى النسخ لاحتالة وفيما قاله نظر لأن النسخ يجب أن يكون طريقاً شرعياً لاعقلياً كما تقدم واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريباً من كلامه أن القياس إنما يكون ناسخاً بقياس آخر أخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه قال (الخامسة زيادة صلة ليست بنسخ قبل تغيير الوسط)

الإمام من أن دلالة إن كانت لفظية فظاهر لأنه حينئذ كسائر الدلالات اللفظية وإن كانت عقلية فهى نفسه فيجوز النسخ به قال العبرى رحمه الله وفيه نظر لأن ذلك إنما يكون لو كان طريقاً شرعياً لاعقلياً أقول قد تقرر كونه من الحجج الشرعية بالأدلة وكونه عقلياً بمعنى أنه ليس بمنطوق لا ينافى ذلك والاخصر حينئذ أن يقال أنه دليل شرعى كالمنطوق فيجوز النسخ به ما لم يبدو المانع وذهب البعض إلى جواز نسخ كل من الأصل والفحوى بدين الآخر بعد اتفاق كل على جواز نسخهما معا واستدلوا على ذلك بأن دلالة اللفظ على كل منهما تغير الدلالة على الآخر فيجوز نسخ كل بدين الآخر والجواب لا نسلم ذلك وإنما يصح لو لم يكن بينهما لزوم ومختار المدقق أن نسخ الثانى يستلزم نسخ الاول بلا عكس لاستلزام انتفاء اللزوم انتفاء الملزوم من غير عكس هذا ولكن الخطب فى إثبات الملزوم وبينه المحقق بقوله والالام يعلم الثانى من الاول من غير عكس للاولوية فى الفرع يعنى لما تقرر من أن مفهوم الموافقة المسكوت أولى بالحكم من المنطوق كالضرب فإنه أولى بالحرمة من التأفيف لكون الايداء فيه أكثر وفيه نظر إذ غاية إثباته ما دل على الأصل على الفحوى بالالتزام والمعتبر فى الدلالة الالتزامية اللزوم فى الجملة بمعنى الانتقال إليه وهو لا يوجب اللزوم فى الحكم ولو سلم الحكم فعند الإطلاق دون التنصيص كما إذا قيل اقتله ولا تستخف به المسألة (الخامسة زيادة) عبادة مستقلة على ما قد شرع من العبادة سواء كانت من غير جنس المزيدي عليه كالصوم والصلاة أو كانت منه كزيادة (صلاة) سادسة على الجنس (ليست بنسخ) عند الجمهور لأنه إما رفع أو بيان انتهاء ولم يتحقق شيء منهما هاهنا (قيل) فى الأخيرين نسخ وهو قول العراقيين لأن هذه الزيادة (تغير الوسط) أى تخرج الوسطى الثابت كونها كذلك بقوله تعالى : وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ، عن كونها وسطى فيكون نسخاً كذا فى شرح العبرى وفيه نظر إذ كونها وسطى ليس من الأحكام الشرعية المعتبر فيها النسخ وعدمه فلا بد من إصلاح وهو أنه يلزم

قلنا وكذا زيادة العبادَةِ أمّا زيادةُ ركعةٍ ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخٌ عند الحنفيّة وقرق قَومٌ بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفعه والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الأصل وما لم ينفعه

من ذلك نسخ وجوب المحافظة عليها إذ الصفة في مثل قولنا أكرم الرجل الكريم مدخل في إيجاب الأكرام فإذا انتفت انتفى وكذا الكلام في صفة التوسط وجوب المحافظة (قلنا وكذا زيادة العبادَةِ) يعني ما ذكرتم كما يدل على كون زيادة صلاة على الصلوات نسخاً فكذا يدل على كون زيادة عبادَةٍ من غير جنس المزيد عليه نسخاً أيضاً لاقتضائه أن لا تكون الوسطى وسطى أو الأخيرة أخيرة مع أنها ليست بنسخ اتفاقاً وفيه نظر لأن كون المتنازع فيه نسخاً لا يستلزمه نسخ وجوب المحافظة المتعلقة بالصلاة الوسطى من حيث أنها وسطى ولم يتعلق أمر بالمحافظة على العبادَةِ الغير المجانسة الوسطى أو الأخيرة من حيث هما كذلك فافترقا والأقرب أن يقال لا نسلم أنه يبطل وجوب ما صدق عليه الوسطى إنما يبطل كونها وسطى كذا ذكر المحقق أقول والتحقيق أن يقال إن وجوبها قد ثبت من غير ملاحظة هذه الصفة بقوله حافظوا على الصلوات والتصريح بها ثانياً موصوفة بهذه الصفة إظهاراً لزيادة الاهتمام بشأنها من حيث هي هي والصفة لمجرد التعريف وأجاب الجار بردي بوجه آخر وهو أن انتفاء وجوب المحافظة لانتفاء شرطه وهو كونها وسطى ومثله لا يسمى نسخاً أقول لا نسلم ذلك إنما يصح لو لم يكن انتفاء الشرط بالنسخ مقصوداً به انتفاء الحكم (أما زيادة) عبادَةٍ غير مستقلة كزيادة (ركعة) على ركعات صلاة (ونحوها) كزيادة شرط مثلاً على سائر الشروط كزيادة الإيمان في رقة الكفار وزيادة إيجاب الزكاة في المعلومة بعد الإيجاب في السائمة (فكذلك) أي فهي ليست بنسخ أيضاً (عند الشافعي) وكذا عند الحنابلة (ونسخ عند الحنفيّة وقرق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفعه) يعني أن الزيادة ان أفادت شيئاً ينفع مفهوم النص سواء كان مفهوم الصفة أو الشرط كانت نسخاً مثل إيجاب الزكاة في المعلومة بعد قوله في الغنم السائمة زكاة وإلا فلا ولهذا البحث صورتان أشرنا إليهما أحدهما أن تكون مع الأولى جزئين لعبادة وتشترط الزيادة في الأولى ولا تعتبر إذا أفردت ولم تضم إليها الزيادة كزيادة ركعة في الفجر وثانيهما أن تجعل الزيادة شرط للأولى ولا يكونا جزئين لعبادة كالطهارة في الطواف (و) فرق (القاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الأصل و) بين (ما لم ينفعه) يعني أن الزيادة ان غيرت الأصل تغييراً شريعياً صار وجوده كعدمه بدون الزيادة ويلزم على المكلف الاستئناف لو فله على الوجه الذي كان يفعله قبلها كانت نسخاً كزيادة الركعة وإلا فلا كزيادة التغريب على الجلد

وقال البصري إن نفي ما ثبت شرعاً كان نسخاً وإلا فلا زيادة ركعة على ركعتين نسخ لا يستعقبها التشهد وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ (أقول زيادة صلاة أى على الصلوات الخمس ليست بنسخ شيء وقال بعض أهل العراق زيادتها تغير الوسط أى تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون نسخاً للامر بالمحافظة على الوسطى في قوله تعالى: وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى، وأجيب عنه بأن كون الشيء وسطاً أو آخراً أمر حقيق لا حكم شرعى فلا يكون رفعه نسخاً ولا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً أيضاً لأنها تجعل العبادة الأخيرة غير الأخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول وفي الجواب نظر لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أمرنا بالمحافظة على الأخيرة فإن قيل لما الفائدة في كونه يسمى نسخاً أم لا فلنا فائدة في إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً أما زيادة شيء لا يستقل كركعة أو سجود أو شرط أو صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس بنسخ واختاره في العالم وقالت الحنفية يكون نسخاً وقال قوم ينظر في الزائد فإن نفاه مفهوم الأول كان نسخاً كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد أن قال في الغنم السائمة الزكاة وإن لم يكن ينفيه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوياً على حد القذف ووصف الرقبة بالإيمان بعد إطلاقها وقال القاضى عبد الجبار إن كان الزائد مخرجاً للأصل عن الاعتداد به أى وجباً لاستثنائه لو فعل وحده كما كان يفعل أولاً فإنه يكون نسخاً كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود وإن لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وإنما يلزم ضمه إليه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب

(وقال البصري إن نفي الزائد ما ثبت شرعاً) أى حكماً ثابتاً بالشرع (كان نسخاً وإلا) أى وإن لم ينف حكماً شرعياً بل حكماً أصلياً كإبراء الأصلية (فلا) يكون نسخاً (زيادة ركعة على ركعتين) للفجر متصلة بهما (نسخ لا يستعقبها التشهد) أى لاستلزام الركعتين قبل الزيادة أن يعقبها التشهد فرضاً وقد ارتفع بالزائد الوجوب وهو حكم شرعى (وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ) لأنها رافعة للإبراء الأصلية أى عدم وجوب التغريب والإبراء ليست حكماً شرعياً وفيه نظر لأنه إنما يصح لو لم يثبت تحريم التغريب فإن التحريم ليس بأصل بل بدليل شرعى وزعم الجار بردى أن مذهب البصري أى زيادة ركعة على الركعتين ليست نسخاً وإلا لكان إما نسخاً لأنفسهما أو لجزئيهما أو لوجوبهما أو لوجوب التشهد والكل بطلان * أما الأول فلأن النسخ لا يتعلق بالأفعال وأيضاً هما لم يرتفعاً * وأما الثانى فلأنهما كما كانتا مجزئتين قبل فجزئان الآن مع الثالثة وإذا مانع لوجوب ضم ركعة أخرى وهو لا يرفع إلا نفي وجوبها وهو أمر عقلى لا شرعى * وأما الثالث فلأنهما الآن واجبتان * وأما الرابع فلأن التشهد كان واجباً آخر

على الجلد والعشرين على الحد كذا نقله الإمام والآمدى عن عبد الجبار حكاً وتمشيلاً إلا أن الآمدى زاد على هذا أنه يقول إن التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخاً أيضاً وهو وارد على المصنف والإمام ونقل ابن الحاجب عنه أن زيادة الاسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سهو وقال أبو الحسين البصرى إن كان الزائد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الآمدى والإمام في أثناء المسألة وإن كان رافعاً لما ثبت بدليل عقلى أى البراءة الأصلية فلا قال في المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره وقال الآمدى وابن الحاجب أنه المختار وما قالاه في المفهوم مبنى على أن تقرير التخيير الأصلى حكم شرعى وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمشالين الأول منه والثاني للقسم الثاني فقال إن زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً لأنها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد ليس بالنسخ لأن عدم التغريب كان ثابتاً بمقتضى البراءة الأصلية ونقل في الأحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصرى أن المثاليين جميعاً ليسوا بنسخ أما الثاني فواضح وأما الأول فلأن التشهد إنما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما وكلام المصنف يؤيد أن التمثيل من تنمة كلام أبى الحسين وليس كذلك فاجتنبه وخالف ابن الحاجب في عملها معاً من باب النسخ قال لأن الزيادة فيها كانت حراماً ثم زالت والمذكور في المحصول والأحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلاً وتعليلاً وأجاباً عن التحريم بأنه مستند إلى البراءة الأصلية ولو خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد إيجاب الغسل أو في خصال ثلاث بعد التخيير في خصلتين فقال الإمام لا يكون نسخاً واختاف كلام الآمدى فقال في الأحكام إن هذا هو الحق وقال في منتهى السؤل الحق أن الأول نسخ دون الثمانى وصرح ابن الحاجب أيضاً بأن الأول نسخ ولم يصرح بحكم الثانى قال * (خاتمة -

للصلاة وهذا بحاله لم يرتفع بل يغير آخر الصلاة وفي الأخير نظر لارتفاع وجوب تعقيب الركعتين بالتشهد وهو حكم شرعى أقول ويرد أيضاً أنه قد نسخ كون الركعتين بدون الزيادة محرماً اللهم إلا أن يجعل الأجزاء حكماً شرعياً والظاهر أن هذا تفريع على قول البصرى وأن مثل هذه الزيادة نسخ عنده كما ذكرنا هذا كله حكم الزيادة في العبادة وأما النقصان منها وهو أن ينقص جزء أو شرط مثل أن يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء أو الشرط اتفاقاً وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار أنه ليس بنسخ إذ لو كان نسخاً للركعتين الباقيين في الجزء وللاربع في الشرط لافتقرت في وجوبها إلى دليل غير الأول واللازم باطل اتفاقاً (خاتمة) لهذا الباب في بيان طريق يعرف به النسخ ويتميز الناسخ من

النسخُ يُعرَف بالتَّاريخُ فلو قال الراوى هذا سابقٌ قُبِلَ بخلاف ما لو قال هذا منسوخٌ لجواز أن يقوله عن اجتهد ولا نراه (أقول مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كونه الشيء ناسخاً ومنسوخاً وما كان ذلك متعلقاً بجميع أنواع النسخ ذكره آخرأ وسماه خاتمة وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه ، ولم يتعرض له المصنف لوضوحه ، وقد يعرف بالتاريخ فإذا علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخاً له ، فلو قال الراوى هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذلك قبلناه وإن كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالأحاد وسببه أن النسخ حصل بطريق التبع . أما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهد ونحن لا نرى ما يراه ، وفي المحصول عن الكرخى أن الراوى إذا لم يعين للناسخ وجب الأخذ بقوله لأنه لو لا ظهور النسخ فيه لم يطلقه (فروع) حكاه ابن الحاجب . أحدها : إذا قال افعلوا هذا أبداً جاز نسخه عند الجمهور . الثاني نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء ونسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقاً وليس بنسخ للعبادة لأن وجوبها باق بالإجماع وقيل نسخ لها لأنه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير ركعة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما وقيل إن كان جزءاً نسخها وإن كان شرطاً فلا . الثالث إذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار . الرابع اتفقوا على أن النسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوته

المنسوخ (النسخ يعرف بالتاريخ) أى بأن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر زماناً فالمتأخر ناسخ وبالإجماع على أنه ناسخ وبقول الشارع فلو قال صريحاً بأن هذا ناسخ لذلك فذاك وإن لم يصرح بل ذكر ما يستنبط منه ذلك فكذلك وإذا بأن يذكر نقيض الحكم الأول أو ضده مؤخراً كقوله تعالى : **وَالآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ** ، فانه نسخ لثبات الواحد للعشرة وكقوله تعالى : **وَقَدْ نَزَى قَلْبِي وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ إِلَى قَوْلِهِ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** ، فانه نسخ للتوجه إلى بيت المقدس وكقوله عليه السلام : **كُنْتُمْ نَهَيْتُمْ عَنْ ادْخَارِ لَحُومِ الْأَضَاحِيِّ إِلَّا فَاذْخَرُوهَا** (فلو قال الراوى هذا سابق) مثل أن يقول هذا في غزوة بدر وذا في غزوة أحد أو هذا في خامسة الهجرة وذاك في سادسها (قبل) قوله وحكم بأن السابق منسوخ واللاحق ناسخ وكذا إذا روى متقدم الصحبة للنبي عليه السلام وروى الآخر متأخر الصحبة له وانقطعت صحبة الأول عند ابتداء صحبة الآخر كان ما روى الأخير ناسخاً (بخلاف ما لو قال هذا منسوخ) فانه لا يكون دليلاً لما على كونه منسوخاً كما قالوا في قوله عليه السلام **إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ** نسخ بقوله إذا التقي الحتانان الحديث (لجواز أن يقوله) أى ذلك القول (عن اجتهد ولا نراه) نحن أى

حكمه بعد وصوله إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقبل تبليغه إلينا والمختار أنه لا يثبت . الخامس
المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة والمختار
أيضاً جواز نسخ جميع التكاليف خلافاً للفرازي قال لأن المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة
النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن
نعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما والفرعان الأولان مذكوران في المحصول
أيضاً قال :

(الكتاب الثاني في السنة * وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله)

لا يكون اجتهاده واجب الاتباع علينا إذ لا يجب على المجتهد اتباع مجتهد آخر وكذا حدائق
سن الصحافي إلا إذا لم أن بداية صحبته عند انقطاع حجة كبير السن كما مر وكذا تأخر إسلامه
وكذا موافقة أحدهما لحكم البراءة الأصلية وإن لم من تقدمه إفادة ما علم بالأصل والعراء عن
الفائدة الجديدة بخلاف ما إذا تأخر فإن الآخر أفاد رفع حكم الأصل وهذا رفع حكمه .
(الكتاب الثاني في السنة) وهي لغة الطريقة والسيرة قال الهذلي :

فلا تجز عن من سنة أنت سيرتها وأول راضى سنة من يسيرها ^(١)

واصطلاحاً في العبادة ما مر (وهو) في الأدلة ، وهو المراد هنا (قول الرسول
صلى الله عليه وسلم أو فعله) أو تقريره مما صدر عنه غير القرآن ولعله إنما لم يفرد
التقرير بالذكر لجعله داخلاً في الفعل قال المراغي والأولى الواو بدل أو قال العبري أو هنا لبيان

^(١) قوله فلا تجز عن الخ هذا البيت لحالد بن زهير الهذلي قاله رداً على أبي ذئيب خاله
والأصل أن أبا ذئيب كان يرغب في أم عمرو وكان يوسط بينه وبينها خالداً فأما كان منها إلا
أنها أحبت خالداً وتركت أبا ذئيب فصار يعيبه ويشتمه ليستعطفها فذكره خالد بمثل ما فعل
هو معه وهي سنته وطريقه فقال :

لمالك إما أم عمرو تبدلت سواك خليلاً شامئاً تستخيرها

فلا تجز عن من سنة أنت سيرتها وأول راضى سنة من يسيرها

فان التي فينا زعمت ومثلها لفيك ولكني أراك تجورها

ولما بكسر الهمزة الداخلة على أم عمرو وزائدة وتستخيرها بمعنى تستعطفها والسير
الإشاعة من سار بمعنى شاع وتجورها أي تجور عنها بمعنى تعدل والفاهد في استعمال السنة
بمعنى الطريقة .

وقد سبق مباحث القول والكلام الآن في الأفعال وطرق ثبوتها وذلك في بابين . الباب الأول : في الكلام في أفعاله وفيه مسائل الأولى إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون

الاقسام لا التشكيك ولو أورد الوار ربما أوم أن السنة المجموع دون كل ثم اعلم أن المصنف قدم باب النسخ ثم ذكر الأفعال ثم الأخبار ثم الإجماع لئلا يتخلل بين بحث أفعاله وبحث الأخبار التي هي طريق ثبوتها مباحث أجنبية بخلاف ما في المحصول من وقوع بحث النسخ ، الإجماع بين بحث أفعاله وبحث الأخبار التي هي طريق ثبوتها حيث ذكر أولاً بحث الأفعال ثم بحث النسخ ثم الإجماع ثم الأخبار واعتذر الخنيجي عن مخالفته ترتيب المحصول بما حاصله أن الفعل من حيث هو لا ينسخ لعدم دلالة على الدوام والتكرار ولا ينسخ به لعدم دلالة على نفي حكم غيره فلا تعلق له بالنسخ حتى يقدم عليه وأما الأخبار فتعلقها بفعل النبي عليه السلام وقوله أكثر من تمتعها بالإجماع عرفاً ولهذا صار نوعاها أعني المتواتر والمنقول بالآحاد أشهر بكثير من نوعي الإجماع أي المنقول بالتواتر وبالآحاد قال العبري عدم تعلق الشيء بالشيء لا يقتضي تأخره عنه بل المتعلق بالغير قد يتأخر عنه وأيضاً السنة القولية قد تتعلق بالنسخ فيجب أن يقدم البحث عنها على البحث عنه وكون تعلق الأخبار بقوله أو فعله أكثر غير مفيد إذ الخبر من حيث هو لا يقتضي كثرة التعلق بشيء دون آخر أقول المراد أنه لما كان ما يقبل النسخية والمنسوخية مقدما على باب النسخ ولم يقبل الفعل شيئا منهما لم يجب نظمه في سلك ما تقدم عليه بل كان التأخير أصوب لئلا يتخلل بين المتعلق والمتعلق أجنبي وقوله السنة القولية الخ مدفوع بأنه قدم المباحث المتعلقة بها على باب النسخ كما سيصرح بهذا وعدم اقتضاء الخبر من حيث هو شيئا لا ينافي اقتضائه إياه بحسب عرف أهل الصناعة وهذا القدر كاف في المطلوب (وقد سبق مباحث القول) في كتاب الكتاب من لونه أمراً ونهياً وعاماً وخاصاً ومقيداً ومجحلاً ومبيناً وناسخاً ومنسوخاً فلا حاجة في كتاب السنة إلى بيانها لا شتر اكما في هذا الجميع (والكلام الآن في الأفعال) وحجتها (وطرق ثبوتها وذلك في بابين الباب الأول في الكلام في أفعاله) عليه السلام (وفيه) أي في هذا الباب (مسائل) المسألة (الأولى إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون) والعصمة لغة الحفظ بالمنع والامساك وشرعية حفظ العبد عما يشينه ويسقط قدره حفظاً لازماً وذلك بفضل الله وبقوته ولكن على وجه يبق اختياره في الإقدام على الطاعة والامتناع عن المنعصية لا بأن يكون مجبوراً على ذلك بالطبع المحض كالملائكة كما هو عند البعض وهذا معنى ما قال الإمام الماتريدي رحمه الله العصمة لا تنزل المحنة أي الابتلاء والامتحان ثم الأكثر من المحققين على أنه لا يمتنع عقلاً على الأنبياء تقبل النبوة ذنب من كبيرة أو صغيرة خلافاً للروافض مطلقاً والبعثرة في الكبار ولا خلاف

لا يَصْدُرُ عَنْهُمْ ذَنْبٌ إِلَّا الصَّغَائِرُ سَهْوًا وَالتَّقْرِيرُ مَذْكُورٌ فِي كِتَابِي (المصباح) أقول السنة لغة هي العادة والطريقة قال الله تعالى : « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض » أي طرق وفي الإصلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم من الأفعال أو الأقوال التي ليست للعجز وهذا هو المراد هنا ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف عنه به أي عن التقرير بالفعل وإنما أتى بأوالدالة على التقسيم للاعلام بأن كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول بأنواعها من الأمور والنهي والعام والخاص وغيرها والكلام الآن في الأفعال وفي الطرق التي ثبتت الأفعال بها وهي الأخبار وجعل المصنف ذلك في بابين الأول في الأفعال والثاني في الأخبار وقدم الكلام في الأخبار على الكلام في الإجماع وإن كان مخالفاً لأصله الحاصل والمحصل لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية وذكر في الباب الأول خمس مسائل * الأولى في عصمة الأنبياء عليهم السلام وهي مقدمة لما بعدها لأن الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة فقال الآمدي الحق وهو مذهب

لأحد في امتناع الكفر عليهم إلا الفضيلية من الخوارج بناء على أصلهم من أن كل معصية كفر وقد قال الله تعالى: وعصى آدم. وجوز البعض عند خوف تلف المهجة ^(١) اظهار الكفر وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الأحكام لدلالة المعجزة على صدقهم مطلقاً وأما الكذب غلطاً فجزؤه القاضي ومنعه الباقر لدلالة المعجزة على الصدق مطلقاً ومنع القاضي ذلك وقال بل لا تدل إلا على الصدق اعتقاداً فجاز الكذب غلطاً وأما الكلام فيما سوى ذلك فالأكثر على أنه (لا يصدر عنهم ذنب) من الكبائر أو الصغائر عمداً إلى غير ذلك (إلا الصغائر سهواً) ولا بد من تقييد الصغائر بما لا يشعر بالخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة فإن أمثال ذلك لا يجوز عليهم مطلقاً ثم الشرط في السهو أن يسهوا على ذلك في الحال وينهوا الغير إذا شاهد على أنه كان سهواً وإلا لم يبق الوثوق عليهم وذهب البعض إلى امتناع صدور الذنب عليهم بعد الوحي مطلقاً وما ورد في ذلك من الآيات والأخبار فمحمول على ما قبل الوحي أو يأول بتأويلات تليق بهم كاشتباه المباح بالمنهي وترك الأولى إذ حسنات الأبرار سيئات المقربين إلى غير ذلك (والتقرير مذكور في كتابي المصباح) وخلاصته أن الأنبياء حجج الله على

(١) المهجة الدم وقيل دم القلب خاصة وخرجت مهجته أي روحه .

إليه القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا أنه لا يتمتع عليهم ذنب سواء كان كفراً أو غيره، وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الأمدى على عصمتهم من تعدد الكذب في الأحكام قال: فإن كان غلطاً فالأشبه الجواز، وأجمعوا أيضاً إلا بعض المبتدعة على عصمتهم من تعدد الكبائر وتعد الصغائر الدالة على الخمسة كسرقة كسرة وماعدا ذلك فقد اختلفوا فيه على أقوال أحدها أنهم معصومون من الكبائر عمداً وسهواً ومن الصغائر عمداً لاسهواً وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل والثاني أنهم معصومون عن تعدد الذنب مطلقاً دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة لكن بشرط أن يتذكروه ويذنبوا غيرهم عليه وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب والثالث وهو طريقة الأمدى أنهم معصومون عن تعدد الكبائر فقط قال فأما صدور الكبيرة لنسيان أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على عدم جوازه سوى الرافضة، وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً أو سهواً هذا كلامه في الأحكام ومنتهى السؤل وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضاً قالاً والعصمة ثابتة بالسمع عند الأكثرين خلافاً للمعتزلة حيث قالوا إنها ثابتة بالعقل أيضاً وهذه المسألة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح قال (الثانية فعله المجرّد يدل على الإباحة عند مالك والندب عند الشافعى والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الإصطخرى وابن خيران وتوقف الصيرفى وهو المختار

خلقه فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال الله تعالى: ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، والحجة إنما تلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا إنما يكون لو كان حال التبليغ ظاهراً عن المكذورات العصيانية منزهاً عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيات الردية الهيولانية وقد يستدل بأنه لو صدر عنهم ذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى: فاتبعوه. ولكانوا معذبين بأشد العذاب لأن من كانت نعمة الله عليه أكثر كان الذنب منه أقبح والعذاب عليه أشد ولكانوا من حزب الشيطان لأنهم يفعلون ما أرادوا إلى غير ذلك من الفسادات المسألة (الثانية فعله) أى فعل النبي عليه السلام (المجرد) عن القرائن الدالة على جهة من الجهات (يدل على الإباحة عند مالك و) يدل على (الندب عند الشافعى والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الإصطخرى و) أبي على (ابن خيران) من أصحاب الشافعى رحمه الله (وتوقف الصيرفى) فى الكل (وهو المختار) وإنما قيد بقوله المجرّد عن القرينة لأنه إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب، فواضح أنه مباح لله ولا ممتة اتفاقاً وإن ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والأضحى، والوتر والمشورة وإباحة الوصال والزيادة على أربع نسوة فلا خلاف فيه أيضاً ولا يشاركه فيه الأمة اتفاقاً

لا احتمالها واحتمال أن يكون من خصائصه (أقول فعل النبي صلى الله عليه وسلم إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الإباحة أى بالنسبة إليه وإلى أمته كما قاله الآمدى وتركه المصنف لوضوحه وما سوى ذلك إن ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً وإن لم يثبت ذلك وكان بياناً لمجمل حكمه في الإيجاب وغيره حكم الذى بينه كما سيأتى في كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وإن لم يكن بياناً وعلمنا صفة بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والتدب والإباحة إما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته حكمه كما نقله الإمام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة ونقله الآمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره ويعبر عن هذا المذهب بأن التأسى واجب أى يجب علينا فعله إن كان واجباً واعتقاد نديته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً وقيل لا يكون حكمنا حكمه مطلقاً وقيل إن كان عبادة وجب التأسى به وإلا فلا وإن لم نعلم صفته انظر إن ظهر فيه قصد القرية فانه يدل على التدب عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف وقد صرحوا به في المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والتدب بقصد القرية بحر داو قيل بأنه للوجوب ونقله القرافى عن مالك وقيل بالتوقف وأما إذا لم يظهر فيه قصد القرية ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذى تسكلم فيه المصنف واحترز عن جميع ما تقدم بقوله ففعله المجرد فقال مالك يدل على إباحة ذلك الشيء وجزم به الإمام في الكلام على جهة الفعل واستتقف عليه بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى وقال الشافعى يدل على التدب وقال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخرى وابن خيران الشافعىون يدل على الوجوب واختاره الامام في المعالم وقال أبو بكر الصيرفى لا يدل على شيء من الأحكام بالتعيين لاحتمال هذه الأمور الثلاثة واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف إلى ظهور البيان واختاره في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الأربعة حكاه الآمدى أيضاً في الفعل الذى ظهر فيه قصد القرية ثم قال والمختار أنه إن ظهر فيه قصد القرية فهو دليل في حقه وحق أمته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير ، وأما ما اختص به كل واحد منهما فشكوك فيه وإن لم يظهر فيه قصد القرية فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الجرج عن الفعل لا غير والذى يمتاز به كل واحد منهما مشكوك

وإن ثبت كونه بياناً لنص علم جهته من الوجوب والتدب والإباحة اعتبر من جهة المبين من كونه عاماً وخاصاً اتفاقاً كصلاته وحجه بعد نزول أقيموا الصلاة وآية الحج بضميمة قوله صلوا كما رأيتموني أصلى وخذوا عني مناسككم وقطعه يد السارق من الكوع دون المرفق والعصد بعد ما نزل آية السرقة وإنما كان التوقف مختاراً (لاحتمالها) أى لاحتمال فعله كلا من الوجوب والتدب والإباحة (واحتمال أن يكون من خصائصه) ومع الاحتمال

فيه أيضاً هذا حاصل كلامه وقال ابن الحاجب المختار أنه إن ظهر قصد القرية فهو للندب وإلا فلا إباحة واعلم أن إثبات قول بإباحته مع ظهور قصد القرية فيه إشكال ظاهر قال (احتج القائل بالإباحة بأن فعله لا يكره ولا يحرم والأصل عدم الوجوب والندب فيبقى الإباحة ورُدَّ بأنَّ الغالب على فعله الوجوب أو الندب والندب بأنَّ قوله تعالى : « لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ، يَدُلُّ عَلَى الرَّجْحَانِ وَالْأَصْلُ عَدَمُ الْوُجُوبِ وَبِالْوُجُوبِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : « وَاتَّبِعُوهُ » . « قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي »

لا يحرم شيء منها في حقنا (احتج القائل بالإباحة بأن فعله) عليه السلام (لا يكره) لشرفه المانع عن ارتكاب المكروهات (ولا يحرم) اعصمته عليه السلام عن المحرمات فيكون إما واجباً أو مندوباً أو مباحاً (والأصل عدم الوجوب والندب) فإن ما يشتمل على الزائد على الإباحة وهو رجحان الفعل منتف بالاصل لعدم دليل عليه (فبقى الإباحة) وهو المطلوب (ورد) وفي بعض النسخ وأجيب (بأن الغالب على فعله) عليه السلام (الوجوب أو الندب) دون الإباحة ففعله المجرد عند التردد بينها وبينها يحمل على الغالب لأن الحاق الفرد بالأعم الأغلب أولى وقد يجاب بأن محل النزاع ما ظهر فيه قصد القرية فهو أولى بالندب دون الإباحة كذا ذكر المحقق أقول محل النزاع الفعل المجرد عن القرينة وهذا قد تحقق فيه قرينة رجحان الفعل (و) احتج القائل (بالندب بأن قوله تعالى : « لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ، يَدُلُّ عَلَى الرَّجْحَانِ أَى رجحان الفعل لدلالة الحسن عليه ولأنه في معرض المدح ولا مدح على المباح فهو إما واجب أو مندوب (والأصل عدم الوجوب) ولأن قوله لكم يدل عليه إذ الواجب علينا لا لنا فتعين الندب وقد يستدل في انتفاء الوجوب بأنه يستلزم التبليغ دفماً للتكليف بما لا يطاق والفرض أن لا تبليغ وهذا ضعيف لأن الندب والإباحة أيضاً يستلزمان التبليغ لقوله تعالى : « بلغ ما أنزل إليك ، فيلزم أن لا يثبت شيء منها أيضاً (و) احتج القائل (بالوجوب بقوله تعالى : « واتبعوه ») وقوله تعالى : (« قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ») فإنه يدل على كون المتابعة من لوازم المحبة بدلالة لفظ ان والفاء والمحبة واجبة فكذا المتابعة لأن لازم الواجب واجب فيكون الإتيان بمثل فعله واجباً لما مر كذا ذكر العبري والظاهر أنه يكفي أن يقال أوجب المتابعة بالأمر على تقدير المحبة الثابتة حقيقة أو ظاهراً فتكون واجبة قال المراهي على الأول وجوب المحبة لا يستلزم وجوب المتابعة مطلقاً بل في الواجبات فقط وإلا لسكنت النوافل واجبات وإذا كان كذلك فلعل ما فعله لم يكن واجباً فلا تجب المتابعة

« وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى ' وَجوبِ الْغُسْلِ
بِالتَّيَقُّنِ الْخَتَانَيْنِ لِقَوْلِ عَائِشَةَ فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فَاغْتَسَلْنَا وَأَجِيبَ بَأَنَّ الْمُتَابِعَةَ هِيَ الْإِثْنَانُ بِمَثَلِ مَا فَعَلَهُ عَلَى
وَجْهِهِ وَمَا آتَاكُمْ مَعْنَاهُ وَمَا أَمَرَكُمْ بِدَلِيلٍ وَمَا نَهَاكُمْ وَاسْتِدْلَالَ الصَّحَابَةِ
بِقَوْلِهِ : خُذُوا عَنِّي . مَنَاسِكَكُمْ) أَقُولُ اسْتَدْلُ الْقَائِلُونَ بِأَن فَعْلَهُ الْمَجْرَدُ يَدُلُّ

قَالَ الْعَبْرِيُّ هُوَ سَهْوٌ لَنَا لَا نَدْعَى الْاسْتِزَامَ فَيَا لَا يَكُونُ ثَمَّةُ قَرِينَةٍ صَارِفَةٍ عَنِ الْوَجوبِ فَلَا
تَرْدُ النَّوَافِلُ وَاحْتِجَّ الْمَوْجِبُ أَيْضًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى : (د وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) أَيْ امْتَثِلُوهُ
وَفَعْلُهُ مِنْ جَمَلَةِ مَا آتَاهُ فَيَجِبُ الْأَمْرُ (وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ) أَيْ وَاحْتِجَّ أَيْضًا بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ
(عَلَى وَجوبِ الْغُسْلِ بِالتَّيَقُّنِ الْخَتَانَيْنِ) مِنْ غَيْرِ لِمَنْزَالِ (لِقَوْلِ عَائِشَةَ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (فَعَلْتُهُ)
أَيْ الْفِعْلَ الَّذِي يَتَسَاءَلُ عَنْ وَجوبِ الْغُسْلِ فِيهِ (أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاغْتَسَلْنَا)
فَإِنْهُمْ لَمَّا اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ سَأَلُوا عَمْرُؤَ اللَّهِ عَنْهَا فَأُجَابَتْ بِمَا ذَكَرْنَا فَأُجْمِعُوا بَعْدَ السُّؤَالِ عَلَى
ذَلِكَ فَلَوْلَا وَجوبُ الْاِفْتِدَاءِ بِفَعْلِهِ لَمَّا رَجَعُوا إِلَى فَعْلِهِ لِمَعْرِفَةِ وَجوبِهِ (وَأَجِيبَ) عَنْ حُجَّةِ
الْقَائِلِ بِالْتَدْبِ وَعَنِ النَّصِّينِ الدَّالِّينَ عَلَى وَجوبِ فَعْلِهِ (بِأَنَّ الْمُتَابِعَةَ) وَالتَّأْسَى (هِيَ الْإِثْنَانُ بِمَثَلِ
مَا فَعَلَهُ) عَلَيْهِ السَّلَامُ (عَلَى وَجْهِهِ) أَيْ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي فَعْلُهُ وَحَيْثُ شُدَّ جَازَ لِإِبْهَاتِهِ بِهِ عَلَى
وَجْهِ الْإِبَاهَةِ فَلَوْ فَعَلْنَاهُ نَدْبَاءً وَجوباً لَمَّا حَصَلَ التَّأْسَى وَالْمُتَابِعَةُ وَلَا نَسْلُمُ أَنَّ الْمُبَاحَ لَيْسَ بِحَسَنِ
وَلَا يَمْدَحُ عَلَيْهِ إِذَا فَعَلَ عَلَى قَصْدِ التَّأْسَى وَيَجُوزُ حَمْلُ الْأَمْرِ عَلَى وَجوبِ تَطْيِيقِ الْفِعْلِ عَلَى
فَعْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَن لَا نَأْتِي بِهِ عَلَى غَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي أَتَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِ لَا عَلَى وَجوبِ
نَفْسِ الْفِعْلِ أَيْ فَعَلَ كَانَ وَأَمَّا الْجَوَابُ بِأَن الْمُرَادَ بِالتَّأْسَى وَالْمُتَابِعَةَ الْإِتْبَاعُ فِي الْقَوْلِ إِذَا أَمَرَ أَوْ
نَهَى فَقَطْ فَضَعِيفٌ إِذْ لَا دَلَالَهَ لِلْعَامِ عَلَى الْخَاصِّ (وَ) عَنِ النَّصِّ الثَّالِثِ بِأَن قَوْلُهُ : (د مَا آتَاكُمْ ،
مَعْنَاهُ وَمَا أَمَرَكُمْ بِدَلِيلٍ) قَوْلُهُ تَعَالَى حَقِيبٌ ذَلِكَ : (د وَمَا نَهَاكُمْ) هُنَا فَانْتَهَوْا ، فَانْهَ مَقَابِلَ لَهُ مَخْصُوصٌ
بِالْقَوْلِ وَكَذَا مَا آتَاكُمْ لِيَتَنَاسَبَ طَرَفَا النِّظْمِ وَهُوَ التَّلَاقُ بِالْفَصَاحَةِ الْوَاجِبِ رَهَائِيَّتَا فِي الْقُرْآنِ
وَإِذَا أَرِيدَ مَا أَمَرَكُمْ لَمْ يَتَنَاوَلَ الْفِعْلُ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِأَمْرٍ كَمَا مَرَّ وَبِهَذَا انْدَفَعَ مَا قَالَهُ الْجَارِبَرْدِيُّ
رَحِمَهُ اللَّهُ جَازٍ تَكْلِيفُهُمْ بِالْمُتَابِعَةِ فِي الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ فِي جَانِبِ الْفِعْلِ وَبِالْمُتَابِعَةِ فِي الْأَقْوَالِ
فِي جَانِبِ الْإِتْمَاءِ (وَ) عَنِ الْإِجْمَاعِ بِمَا يُقَالُ (اسْتَدْلَالَ الصَّحَابَةِ) عَلَى وَجوبِ الْغُسْلِ بَعْدَ
السُّؤَالِ (بِقَوْلِهِ خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ) لَا بِفَعْلِهِ الْمَجْرَدِ عَنِ الْقُرْآنِ وَهُوَ الْمُتَنَازِعُ فِيهِ أَقُولُ
الظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ مَنَاسِكَ الْحَنَجِ فَلَا يَصْلُحُ قَرِينَةً لَوْجوبِ الْغُسْلِ لِمَهْمُ إِلَّا أَنْ يُقَالَ أَنَّهُ مِنْ شَرَائِطِ
بَعْضِ أَعْمَالِهِ فَيَتَنَاوَلُ الْحَدِيثُ وَالْأَقْرَبُ مَا ذَكَرَهُ الْحَقُّقُ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ أَنَّ ذَلِكَ إِمَّا بِقَوْلِهِ إِذَا التَّقَى

على الإباحة بأن فعله لا يكون حراما ولا مكروها لأن الأصل عدمه ولأن الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحيث أنه فاما أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا والأصل عدم الوجوب والتدب لأن رفع الحرج عن الفعل والتفريط ثابت وزيادة الوجوب والتدب لا تثبت إلا بدليل ولم يتحقق فتبقى الإباحة وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أو التدب فيكون الحل على الإباحة محلا على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحل على الإباحة لمرجوحيتها عدم إدخالها في التوقف بالضرورة والمصنف قد خالف بينهما لاجرم أن الإمام لم يجب بهذا وإنما أجب به في الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله وبالتدب) أى واحتج القائل بالتدب بقوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » فان وصف الأسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب متف لكونه خلاف الأصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتعين التدب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الإيجاب وأجاب عنهما بجواب واحد وهو أن الأسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتي (قوله بالوجوب) أى واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع أما النص فلا موار منها قوله تعالى : فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه والأمر للوجوب ومنها قوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني » فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة إجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها قوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه » وجه الدلالة على أن الأخذ هنا معناه الامتثال ولا شك أن الفعل الصادر من رسول الله صلى الله عليه وسلم قد آتانا إياه فيكون امتثاله واجبا للآية وأما الاجماع فلأن الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال فسأل عمر عائشة رضى الله عنهما فمالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب وأجيب عن الدليلين الأولين بوجهين أحدهما أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها الثانى وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هى الاثنيان بمثل فعله على الوجه الذى أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الدب مثلا ففعلناه على قصد الإباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة وحيث أنه فيلزم أن يكون الأمر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فالذا لم تعلم لم نكن ما مورين بها وفي المحصول والاحكام وغيرهما أن التأسى والمتابعة معناهما

الختانان الحديث واما لانه بيان لقوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا والأمر للوجوب ومثله ليس محل النزاع واما لانه شرط للصلاة فقد تناوله قوله صلوا كما أيتمونى أصلى وأما فهم الوجوب من قولها فقبرينة وهى أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أوجب أم لا ولولا اشعار الجواب به لما يكون

واحداً فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جواباً عن التأسى الذى استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الأمدى للمتابعة والتأسى شرطاً ثالثاً فقال هو الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى أتى به لكونه أتى به إذ لا يقال فى أقوام صلوا الظهر مثلاً ان أحدهم تأسى بالآخر وهذا الشرط ذكره أيضاً الإمام فى الكلام على حجية الاجماع والجواب عن الآية الثالثة ان قوله تعالى : وما آتاكم من معناه وما أمركم يدل عليه أنه ذكر فى مقابلة قوله وما نهاكم وأما الاجماع على وجوب الفسل فأجاب عنه صاحب الحاصل بأن الصحابة لم يرجعوا إلى مجرد الفعل قال بل لأنه فعل فى باب المناسك وقد كانوا مأمورين يأخذ المناسك عنه لقوله خذوا عنى مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فإنه وإن كان سبب وروده إنما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهرى والنسك العبادة والناسك العابد قال * (الثالثة — جهة فعله تعلم إما بتنصيصه أو بتسويته بما علم جهته أو بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها أو ببيانها

مطابقاً المسألة (الثالثة) لما ثبت وجوب التأسى به عليه الصلاة والسلام بمعنى الاتيان بمثل فعله وإن فعله أما مباح أو واجب أو مندوب لامتناع كونه مكروهاً أو حراماً مهد قواعد بها يعرف احدى الجهات بعضها يعم الثلاثة والبعض يختص بواحد والقسم الأول أربعة أشار اليه قوله (جهة فعله تعلم إما بتنصيصه) بأن نص النبي عليه السلام على وجوب العمل والندب والاباحة (أو بتسويته) عليه السلام ذلك الفعل (بما) أى بفعل (علم جهته) كما إذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلانى وهو معلوم الجهة فإنه يدل على جهة هذا الفعل أية جهة كانت والإمام خص هذه القاعدة بالوجوب وفهم العبرى رحمه الله من التسوية التخيير وقال لأن التخيير لا يقع بين المختلفين أقول والظاهر أنها غير متساويين ولا متلازمين وإن التسوية على معناها الحقيقى (أو) تسويته (بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها) خاصة مثلاً إذا علم أن الفعل الفلانى امتثال لآية دلت على الوجوب مثلاً فإذا سوى بينه وبين فعل آخر علم ان ذلك أيضاً واجب وكذا القول فى الندب والاباحة هذا ولكن لا يعنى تسمية فعل ماسوى الواجب خصوصاً الاباحة امتثالاً (أو) تسوية بما علم أنه (ببيانها) أى بفعل علم كونه بياناً لها لأنه دل على احدى الجهات لا يقال الفعل إنما يكون بياناً إذا كانت الآية بجملة وحيداً لأن العلم دلالتها على احدى الاحكام فلا نعلم جهة الفعل لأننا نقول لامتناع فى كون الآية دالة على احدى الجهات كالوجوب مثلاً مع اجمالها كيفية الاتيان بالفعل فإذا أتى عليه السلام بذلك الفعل رفع الاجمال و علم جهة هذا الفعل أيضاً كما مر فى قوله تعالى : أقيموا الصلاة مع اتيانه به عليه السلام قائلاً صلوا

وخصوصاً الوجوب بآماراته كالصلاة بأذان وإقامة وكونه موافقة نذر أو ممنوعاً لو لم يجب كالركوعين في الخسوف والنَّدْب بقصد القربة مجزئاً وكونه قضاءً لمنسوب) أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وإن شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وإن فعله المجرد لا يدل على حكم معين شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهة وقد تقدم أن فعله منحصر في الوجوب والنَّدْب والإباحة وحيث أن الطريق قد نعم الثلاث وقد تخص بعضها فالعام أربعة أشياء : أحدها النصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح : الثاني التسوية ومعه أنه يفعل فعلاً ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلاني وذلك الفعل غلبت جهته ولم يصرح الإمام ولا يختصر وكلامه بالتسوية نعم ذكروا أنه يعلم أيضاً بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لأن التخيير لا يكون إلا بين حكيمين مختلفين أى بين واجب ومندوب أو مندوب ومباح ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لأنها أعم وهو من محاسن كلامه : الثالث أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امثال الآية دلت على أحد الأحكام الثلاثة بالتمييز واليه أشار بقوله أو بما علم أنه امثال الآية وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية تقديره أو بعلينا أنه : الرابع أن يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية بجملة دلت على أحد الأحكام حتى إذا دلت الآية على إباحة شيء مثلاً وذلك الشيء بحمل وبينه بفعله فإن ذلك الفعل يكون مباحاً لأن البيان كالمبين واليه أشار بقوله أو ببيانها وهو مرفوع عطفاً على قوله امثال وهكذا ذكره

كما رأيت منى أصلي : والقسم الثاني أشار إليه بقوله (وخصوصاً) عطف على محذوف أى نعرف جهة فعله عموماً بكذا وخصوصاً نعرف (الوجوب بآماراته) التي جعلها الشارع علامات عليه (كالصلاة بأذان وإقامة) فانهما أمارتان للوجوب (وكونه) أى الفعل (موافقة نذر) أى يكون الاثنان به تحقيقاً لما نذر إذ فعل المنذور واجب (أو) بكونه (ممنوعاً) محظوراً شرعاً (لو لم يجب) أى لو لم يكن واجباً (كالركوعين) الزائدين (في) صلاة (الخسوف) وذلك لأن زيادة ركن فعلى عمدا يبطل الصلاة ولو لم يكونا واجبين لسكانا ممنوعين قال العبري وفيه نظر لجواز شرعيتها بطريق النَّدْب أو الإباحة في هذه الصلاة خاصة أقول الظاهر فيهما أنها من الواجب المكرر كما في السجدة الثانية (و) يعرف (النَّدْب) خصوصاً (بقصد القربة) أى يكون الفعل مأثماً به على قصد القربة (مجزئاً) عن زائد على أصل القربة كالمنع من الترك فكونه للقربة ينفي احتمال الإباحة وتجرده عن الزائد الوجوب فيتمتعين النَّدْب (وكونه) أى ويعلم النَّدْب أيضاً بكون الفعل (قضاءً لمنسوب) متقدم إذ القضاء يماثل الأداء

الإمام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر لأن البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجبا غير أن فعله لا يجب علينا وقد صرح الإمام بذلك في باب المجمل والمبين (قوله وخصوصا) أى ويعلم خصوصا الوجوب بثلاثة أشياء أحدها بالامارات الدالة على كون الشيء واجبا كالإذان والاقامة في الصلاة الثاني أن يكون موافقا لفعل نذكره كما إذا قال ان هزم العدو فله على صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة الثالث أن يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالأمر كرفع الثاني في الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الحنن لئلا يمتنع بسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها ويرفع الدين على التوالى في تكبيرات العبد وفي المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بكونه قضاء الواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره إياه في المندوب (قوله والندب) أى ويعلم خصوصا الندب بأمرين أحدهما أن يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك عن أماراة تدل على خصوص الوجوب أو الندب فانه يدل على أنه مندوب لأن الأصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضاء لمندوب فانه يكون مندوبا أيضاً وفي المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بأن يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ وأنه يعلم المباح بخصوصه بأن يفعل فعلا ليس عليه أماراة على شيء لانه لا يفعل محرما ولا مكروها والأصل عدم الوجوب والندب وهذا يخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف فلذلك حذفه المصنف قال * (الرابعة - الفعلان لا يتعارضان)

قال العبرى رحمه الله وفيه نظر فان من نام جميع الوقت فان الأداء عليه غير واجب مع وجوب القضاء أقول لانسلم أن الأداء غير واجب بمعنى انعقاد سبب وجوبه في حقه المسألة (الرابعة الفعلان) أى فعلا النبي عليه السلام (لا يتعارضان) أما في المتأخرين كصلاة الظهر في وقتين وفي المختلفين الجائز اجتماعهما كالصلاة والصوم فظاهر وكذا في المتناقض أحكامهما كالصوم في يوم معين والافطار في آخر لاجتماع الوجوب في وقت والجواز في آخر اللهم إلا إذا دل دليل على وجوب تكرير الأول له أو مطلقا أو لآلته ويدل الدليل على وجوب التأسى فيكون الثاني نسخاً لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل كذا ذكر المحقق قال الفاضل أى لا يكون الفعل الثاني نسخاً لحكم الفعل الأول اما بالنظر إلى الاستقبال فلأن الفعل لا يقتضى التكرار فلا حكم محقق يرفع وأما بالنظر إلى الماضي فلأن رفع ما وجد محال فتمين أن يكون نسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرير ولا يخفى أنه قد لا يكون نسخاً بل تخصيصاً كما إذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلاً ثم أفطر فانه تخصيص لا نسخ وقوله أو مطلقا ويدل الدليل ليس في عبارة مختصر المدقق رحمه الله والأول فيما لا حاجة اليه لأن وجوب التكرير له

عليه السلام أعم من أن يكون له خاصة أو مع أمته ، وكذا وجوب التكرير للأمة
وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسي فيما إذا كان وجوب التكرير للأمة
فما لا بد منه وإلا لم يتحقق التعارض في حق الأمة وعلى العبرى عدم تعارض مثل الصوم
والانقطاع باختلاف الوقت * ثم قال : وفيه نظر فإن وقوع المتقابلين في وقتين لا ينافي
تقابلهما * أقول لو سلم تقابلهما فلا يلزم منه التعارض في الأحكام وهو المقصود إذ ثبوت
حكم أحدهما في حين وقوعه لا ينافي بثبوت حكم الآخر وقت تحققه وإن كانا متنافيين لما
أشرنا إليه فالفعل حينئذ إنما يعارض القول لا الفعل الآخر واختلاط القول مع الفعل
باعتبار دليل على تكرير الفعل أو على وجوب التأسي أربعة أقسام على ما ذكر المحقق وغيره
لأنه إما أن لا يدل الدليل على التكرار ولا على التأسي أو يدل عليهما أو يدل على الأول
فقط أو على الثاني فقط وفي كل قسم * فالقول أما خاص به أو بالأمة أو شامل لهما فيصير
اثني عشر وعلى التقادير إما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو يجعل الحال فيصير
سته وثلاثين فأقسام الأول أربعة والأصناف الأول من كل قسم ثلاثة ومن كل صنف
ثلاثة أصناف فالأصناف الثواني من كل قسم تسعة * القسم الأول وهو أن لا يدل دليل
على شيء منهما إضافة الأول كما عرفت ثلاثة أوجه * أحدها أن يختص القول به فإن تأخر
القول مثل أن يفعل ثم يقول لا يجوز لي هذا الفعل فهذا القول لا يتعلق له بهذا الفعل في
الماضي إذ حكمه فيما بعده ولا في المستقبل إذ لا دليل على تكرار الفعل فلا حكم له فيه فلا
تعارض على التقديرين وإن تقدم القول لنسخ الفعل حكمه وهو من النسخ قيل التحكم من الفعل
الذي يجوز ناه دون المعزلة وإن جهل الجاهل فذهاب تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف
ثانيها أن يختص القول بالأمة فلا يعارض الفعل تقدم أو تأخر لعدم التوارد على محل
لاختصاص القول بالأمة والفعل لا تعاق له بهم إذ الفرض أنه لا يجب التأسي * ثالثها أن
يعم القول له وللأمة لحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره في حقه وفي الأمة كما تقدم فلا
تعارض في حقنا على التقديرين وفي حقه أن تأخر القول وإن تقدم فالفعل ناسخ هذا إذا
تناوله القول نصوصية مثل قوله لا يجب على ولا عليكم وإذا تناوله عموماً مثل قوله لا يجب
أحد فالفعل مخصص له في حقه لا ناسخ لما عرف أن الأخص يختص الأعم في النخالف
تقدم أولاً لأنه أهون من النسخ * القسم الثاني أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب
التأسي وتحت الأصناف الثلاثة * أحدها أن يختص القول به فلا يعارض في حق الأمة بحال
وأما في حقه فالمأخر ناسخ وإن جهل التاريخ فالمذاهب ثلاثة والمختار التوقف احترازاً عن
الحكم * ثانيها أن يختص بالأمة فلا يعارض في حقه وأما في حق الأمة فالناسخ المتأخر
وإن جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول كما سيجيء * ثالثها أن القول له وللأمة
فالمأخر أيا كان نسخ في حقه وحقنا فإن جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول

فإن عارض فعله الواجب اتّباعه قولاً متقدماً نسخته وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس وإن اختص به نسخته في حقه وإن اختص بنا خصناً في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وإن جهل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا

فقوله (فإن عارض فعله الواجب اتّباعه قولاً متقدماً نسخته) إشارة إلى أن فعله الثابت التكرار الواجب التأسى إذا تأخر عن القول خاصاً به أو بنا أو عاماً له ولنا نسخ القول في حقه أو في حقنا أو في حقه وحقنا أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلوجوب الاتباع وكذا الثالث وان دفع بهذا ما قال الخنجر أن القول العام ان تناوله بالظهور كان فعله قبل العمل بالعام تخصيصاً لانسحاً لأن ذلك إنما يصح لو لم ينسخه في حقنا أيضاً ثم المشعر بالقيّد الأول قوله فيما بعد وإن عارض قولاً متأخراً إذ لا تعارض بينهما إذا لم يتكرر إلا أنه يجوز أن يجرى الأول على إطلاقه ويفهم التكرار بالثاني قرينة المعارضة والدال على القيد الثاني قوله الواجب اتّباعه وتفسير العبري رحمه الله الواجب الاتباع بالتكرار وجوبه مما لا يخفى ما فيه فهذا قد شمل أقساماً ثلاثة شتى كل قسم من أقسام صنف على حدة من الأقسام الثلاثة للقسم الثاني وهي أن يتأخر الفعل يكون ناسخاً والقول خاص به أو بالامة أو عام وإن لم يقيد الفعل بالتكرار شمل بعض أقسام القسم الرابع أيضاً على ما لا يخفى وقوله (وإن عارض) أي فعله الثابت التكرار الواجب التأسى قولاً (متأخراً عاماً) له والامة (فبالعكس) أي نسخ القول الفعل في حقه وحقنا إشارة إلى قسم آخر من أقسام الصنف الثالث من القسم الثاني وهو أن يكون القول متأخراً ناسخاً وقوله (وإن اختص) أي القول المتأخر (به) أي النبي عليه السلام (نسخته) أي القول الفعل (في حقه) عليه السلام لافي حقنا إلى قسم آخر من أقسام الصنف الأول وقوله (وإن اختص) أي قوله المتأخر (بنا خصناً) هذا القول عن حكم ذلك الفعل إذ أورد (في حقنا قبل الفعل) أي قبل أن تأتي نحن بمثل قوله عليه السلام (ونسخ) حكمه (عنا بعده) أي بعد اتياننا بمثله إشارة إلى أن القول المتأخر المختص بنا ليس بذسخ للفعل المتقدم مطلقاً بل قد يكون تخصيصاً إذا ورد قبل العمل بالفعل لأنه تبين أنه لو لم يكن للفعل مراداً العمل للامة والحق أنه نسخ أيضاً لكنه قبل التمكن من الفعل وحينئذ يكون القول المتأخر المختص بنا مطلقاً قسماً آخر من أقسام الصنف الثاني فاستوفيت الأقسام الستة من القسم الثاني وإلى الثلاثة الآخر أشار بقوله (وإن جهل التاريخ) أي لم يعلم أن الفعل متقدم أو القول (فالأخذ بالقول في حقنا) فيما كان مختصاً بنا أو عاماً له ولنا مدرن ما كان مختصاً به أولى

لاستبداده) أقول التعارض بين الأمرين هو تقابلها على وجه يمنع كل واحد منها مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخاً للآخر أو مخصصاً له لأنه إن لم تتناقض أحكامهما فلا تعارض وإن تناقضت فكذلك أيضاً لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير أن يكون مبطلاً للحكم الأول لأنه لا عموم للأفعال بخلاف الأقوال نعم إذا كان مع الفعل الأول قول مقتضى لوجوب تكراره فإن الفعل الثاني قد يكون ناسخاً أو مخصصاً لذلك القول كما سيأتي لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلاً بل إما أن تقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه في الكتاب السادس أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف هنا وله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القول متقدماً * والثاني عكسه * والثالث أن يجهل الحال (قوله فإن عارض فعله الواجب الخ) هذا هو الحال الأول وحاصله أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا فعل فعلاً وقام الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له سواء كان ذلك القول عاماً كما إذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم أفطر ذلك اليوم وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا أو كان خاصاً به أو خاصاً بنا واحترز بقوله الواجب اتباعه عما إذا لم يدل دليل على أنه يجب علينا أن نتبعه في ذلك الفعل فإنه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخاً بل مخصصاً وهو ما إذا كان القول المتقدم عاماً ولم يعمل بمقتضاه لأنه إذا عمل بمقتضاه أو كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً وإن كان خاصاً بنا فلا تعارض أصلاً ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه في شيء من الأقسام لعدم الفائدة بالنسبة إلينا (قوله وإن عارض متأخراً) هذا هو الحال الثاني وهو أن يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور وهو الذي دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فنقول إن لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلاً وتركه المصنف لظهوره وإن دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر قد يكون عاماً أي متناولاً له صلى الله عليه وسلم ولأمته وقد يكون خاصاً به وقد يكون خاصاً بنا فإن كان

(لاستبداده) أي لاستقلال القول بالإفادة دون الفعل لأن القول وضع لذلك بخلاف الفعل فإن له محامل وإنما يفهم منه في بعض الأحوال ذلك بقرينة فيقع فيه الخطأ كثيراً وأيضاً القول أعم دلالة لشموله المعدوم والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل لاختصاصه بالموجود المحسوس وأيضاً القول دلالاته متفق عليها بخلاف الفعل وقوله في حقه اشعار بأن الأولى في حقه عليه السلام فيما كان القول مختصاً به أو عاماً للتوقف لإحتمال الأمرين وكون المصير إلى أحدهما بلا دليل تحكم فإن قلت لم لا يصر إلى التوقف هاهنا كما في حقه عليه السلام لإحتمال الأمرين قلنا لأن القول بالتوقف ضعيف هاهنا لأنه إذا تعلق القول والفعل بنافهين

عاما فانه يكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء مثلاً وقال الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ثم قال لا يجب علينا صيامه واليه أشار بقوله (وإن عارض متأخراً عاماً فالعكس) أى وإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متأخراً عاماً فانه يكون للقول ناسخاً للفعل وإن كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم كما إذا قال فى المثال المذكور لا يجب على صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به وأما فى حقه صلى الله عليه وسلم فإن القول يكون ناسخاً للفعل واليه أشار بقوله وإن اختص به نسخاً فى حقه وإن كان خاصاً بنا كما إذا قال فى المثال المذكور لا يجب عليكم أن تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به وأما فى حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً أى مبيناً لعدم الوجوب وإن ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخاً لفعله المتقدم والتفصيل المذكور إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور كما إذا قال هذا الفعل واجب علينا وعلى المكلفين فأما إذا كان بطريق القطع كما إذا قال انه واجب على وعليكم فلا يمكن حل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخاً مطلقاً ثم إن هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة إلى الأمة لأن الفعل لم يتعلق بهم وأما بالنسبة إليه فان كان الفعل عاماً دل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصاً به صلى الله عليه وسلم أو متناولاً له وللأمة بطريق النص كقوله لا يجب على ولا عليكم فيكون القول ناسخاً للفعل وإن كان متناولاً بطريق الظهور

متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما والتوقف فيه إبطال العمل وقد يرجح فيعمل به بخلاف ما إذا تعلق به عليه السلام فانه لا تعبد لنا بأعماله ولا بأن يحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك فتوقفنا نظراً إلى الإحتالين إليه أشار المحقق قال الفاضل رحمه الله وهنا بحث وهو انه بعد ما بين ترجيح القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وإنما يتوجه السؤال بأنه لم يصار فى السكل إلى ترجيح القول كما هو رأى الآمدى * القسم الثالث أن يدل دليل على التكرار فى حقه دون وجوب التأسى به والقول فيه الاحتمالات الثلاثة فلا تعارض أصلاً عند اختصاصه بالأمة لعدم ثبوت حكم الفعل فى حقهم وعند اختصاصه أو عموم له وللأمة فلا تعارض فى الأمة وأما فى حقه فالمتأخر ناسخ قولاً كان أو فعلاً إذا كان العموم له بطريق النصوصية وأما إذا كان بطريق الظهور فالفعل المتأخر مخصص وعند الجهل فالثلاثة والخيار التوقف * القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسى دون التكرار

قوله لا يجب علينا فيكون الفعل السابق مخصوصا لهذا العموم لأن المخصص لا يشترط تأخره عن العام عندنا وأهمل المصنف ذلك كله لأنه لا يخفى (قوله فإن جهل) هذا هو الحال الثالث وهو أن يكون المتأخر من القول والفعل مجهولا فإن أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام وإن لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب جارية فينا لفائدة العمل * وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم * أحدها وهو المختار في الأحكام والمحصل ومختصراته أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فإنه لم يوضع للدلالة وإن دل فاعما يدل بواسطة القول * والثاني أنه يقدم الفعل لأنه أبين وأوضح في الدلالة ولهذا يبين به القول * كخطوط الهندسة * والثالث أنا نتوقف إلى الظهور لتساويهما في وجوب العمل واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم والاختصاص بالقول بالنسبة إلى الأمة وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا إلى الحكم بأحدهما بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة إلى الأمة وسكت عن القسم الآخر واليه أشار بقوله (فالاخذ بالقول في حقا لاستبداده) أي لاستقلاله وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب قال * (الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تُعبدُ بشرع وقيل لا

في حقه وفي القول الاحتمالات فان اخص بالامة فلا تعارض في حق الامة وأما في حقه
فان تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم بالفعل ناسخ وإن جهل فالمذاهب الثلاثة
وإن اخص بالامة فلا تعارض في حقه * وفي حق الامة المتأخر ناسخ وإن جهل التاريخ فالمذاهب
والاختار العمل بالقول وإن كان عاماله وللأمة فلا تعارض في حقه إن تقدم الفعل والفعل
ناسخ ان تقدم القول * وفي حق الامة المتأخر ناسخ وإن جهل فالثلاثة والاختار القول والمحقق
هنا نظر وهو أن كون المعلوم تأخره ناسخاً في حق الامة إنما يكون إذا تقدم المتأخر التأسي
والإيمان بمثل فعله عليه السلام وإن لم يتقدم بل ورود القول بعد التأسي ولا يتصور
في هذا الفعل فلا تعارض في حقهم للدليلين إذ لا دليل على التكرار فلا يثبت الفعل إلا
مرة واحدة المسألة (الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع)
أي بشريعة من قبله من الانبياء لانه نقل بالغريب من التواتر أنه عليه السلام
كان يحج ويطوف ويحتمل الميتة ويعتزل النساء ويروض نفسه للزكية والتصفية والتخلية
في غار حراء وهذه الاشياء مما لا تعرف إلا بالشرع إذ لا مجال للعقل فيها وليس ذلك شرعه
إذ لم يكن مبعوثاً إذ ذاك فلذا نسبته البعض إلى شرع إبراهيم وبعضهم إلى شرع موسى
وبعض إلى شرع عيسى عليهم الصلاة والسلام (وقيل لا) أي لم يكن متعبداً بشرع واستدل

(١٤ - بدخشي ٢)

وبندھا فالأكثرُ على المنع قيل أمر بالاعتباس ويكذبه انتظاره الوحي وعدم مراجعته ومراجعته قيل راجع في الرجم قلنا للإلزام استدلت بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام

عليه الإمام بأنه لو تقيده عليه السلام بشرع لكان أما بشرع عيسى عليه السلام أو من قبله والثاني باطل لانتساخ الشرائع السالفة بشرع عيسى عليه السلام وكذا الأول لانقطاع شريعته بسبب أن الناقلين عنه النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث والباقون على شريعته مع البراءة عن الكفر قليلون بحيث لا يكون نقلهم حجة * قول وفيه نظر لانا لا نسلم أن شرع عيسى عليه السلام قد نسخ جميع أحكام الشرائع السالفة كيف وقد قال عيسى عليه السلام ما جئت لتبديل دين موسى بل لتكميله ونسخ بعض أحكام التوراة كاباحة الخنزير وترك الختان والغسل بعد حرمتها في دين موسى عليه السلام إنما وقع من الحواريين ولا نسلم أن للكفر يقدح في رواية الخبر المتواتر ولا نسلم أنه لا يجوز التقييد بما ثبت شرعيته بالإيجاد أو بالشهرة نعم لو قال لم يبق الوثوق على نسخ الانجيل الدال على شريعته لكثرة التغيير والتحريف لكان وجها ومال البعض إلى التوقف (وبعدها) أي بعد النبوة (فالأكثر على المنع) من تعبد به بشرع غير شريعته (وقيل) كان بعدها أيضاً متعبداً بشرع من قبله بمعنى أنه (أمر بالاعتباس) أي اقتباس الأحكام من الشرائع السالفة (ويكذبه) أي يدل على بطلانه وجهان الأول (انتظاره الوحي) فلو كان مأموراً بشرع من قبله لما انتظر الوحي في الوقائع إلا بعد البحث عن تلك الشرائع وحصول العلم بخلوها عن بيان حكمها لكنه كان ينتظر من غير تفتيش عن شرائعهم (و) الثاني (عدم مراجعته ومراجعته) فلو كان مأموراً بذلك لوجب عليه المراجعة إلى كتبهم وعلماهم ولتوفر الاقتداء به لكنه لم يراجع والالتقل واشتهر لتوفر الدواعي عليه ولم ينقل أيضاً من أحد من المجتهدين فان (قيل) لا نسلم عدم المراجعة بل (راجع في الرجم) إلى التوراة كما ذكر في كتب الحديث (قلنا) ذلك إنما كان (الإلزام) أي لازماً لليهود والاحتجاج عليهم بناء على أنهم أنكروا شرعية الرجم في دينهم لا لبيان شرعه ولهذا لما طالع عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة غضب عليه وقال لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي (استدل) على مذهب المخالف (بآيات أمر فيها) النبي عليه السلام (باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام) كقوله تعالى: «وَأَنْ أَتَّبِعَ مِثْلَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً» وقوله: «فَبِعَدَمِ اقْتِدَاءِهِ» وقوله: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ» وأمثالها

قلنا في أصول الشريعة وكلياتها) أقول اختلفوا في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الأنبياء فيه ثلاث مذاهب حكاه الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح * أحدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف وهو بقوله تعبد وهو بضم التاء والعين أى كلف ولم يستدل عليه لعدم قاعدته الآن واستدل الله في المحصول بكونه داخلاً في دعوة من قبله وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن الآمدى وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية * والثاني لا إذ لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع إلى علمائها وكتبتها ولو راجع لنقل والثالث الوقف واختاره الآمدى وأما بعد النبوة فالأكثر على أنه ليس متعبداً بشرع أصلاً واختاره الآمدى والإمام والمصنف وقيل بل كان متعبداً بذلك أى مأموراً بأخذ الأحكام من كتبهم كما صرح به الإمام فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاقباس فافهم وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعي في المسألة قولان وبني عليهما أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة أصحهما الأول واختاره الجمهور وأبطل المصنف الثاني بثلاثة أوجه أحدها أنه كان ينتظر الوحى مع وجود تلك الأحكام في شرع من تقدمه والثاني أنه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم في الوقائع الثالث أن أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً وهذه الوجوه ذكرها الإمام وهى ضعيفة لأن الإيجاب محلّه إذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ كما في قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وليس المراد أخذ ذلك منهم لأن التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره واعترض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع إلى التوراة لما ترفع إليه اليهود في ذنبا المحصن والجواب أن الرجوع إليها لم يكن لإنشاء شرع بل لإلزام اليهود فافهم أنكروا أن يكون في التوراة أيضاً وجوب الرجم (قوله واستدل) أى استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتناء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم منها قوله تعالى : « وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » وقوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » وقوله تعالى « أولئك الذين هدى الله فبهم اهتداهم » وشرعهم من جملة الهدى وقوله تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون ، الآية » وهو عليه الصلاة والسلام

(قلنا) المراد المتابعة (في أصول الشريعة وكلياتها) كوجوب المعرفة بوجوده ووحدانيته واتصافه بالكمالات الإلهية وتنزهه عن النقائص وجوب الشكر وحرمة الكفران والشواب على الطاعة والعقاب على المعصية وما أشبهها لا يقبل النسخ والتغير لا في الفروع والجزئيات

سيد المرسلين وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع وهي أصول البيانات والكميات الخمس أي حفظ النفوس والعقول والأموال والأنساب والأعراض قال (الباب الثاني في الأخبار وفيه فصول الأول فيما علم صدقه ، وهو سبعة الأول ما عليم وجود خبره بالضرورة أو الاستدلال الثاني خبر الله تعالى وإلا)

(الباب الثاني في الأخبار) وقد عرفت معنى الخبر قال الإمام هو غنى عن التعريف يعلم كل أحد بأن هذا الموضع يحسن فيه الخبر وذلك لا يحسن فيه حتى يتوقعه تارة ولا يوقعه أخرى وإذا استلزم العلم بحقيقة الخبر وفيه نظر لأن ذلك إنما يقتضى تصويره بوجه ما فلا يلزم بداهة كنهه (وفيه) أى فى هذا الباب (فصول) ثلاثة لأن الخبر إما علم صدقه أو كذبه لولا هذا ولا ذاك فأورد لكل فصلاً وعبر أطنجى عن الثالث بمحتمل الصدق والكذب مع أن كلا من الأولين أيضاً كذلك وإلا لم يكن خبراً وكونه مقطوع الصدق أو الكذب في الواقع لا ينافي احتماله إياهما بالنظر إليه من حيث هو هو قال الجاريدى رحمه الله المراد باحتمال الخبر إياهما احتمال كل منهما على البديل الصدق أو الكذب كذلك لا احتمال الأول الصدق والثاني الكذب ثم قال وفيه بحث ولعل وجهه أنه لا معنى لتسمية ما ثبت قطعاً بمحتمل الثبوت إذ الاحتمال إنما يكون حيث لم يقطع بأحد الطرفين فالأقرب ما أشرنا إليه من احتماله إياهما إنما هو بالنظر إلى ذاته فإن الإنسان الكاتب مع ثبوت الكتابة له لا يخرج عن كونه محتملاً للكتابة وعدمها بالنظر إلى ماهيته بمعنى أن حقيقة الإنسان من حيث هو يحتمل كلا منهما الفصل (الأول فيما) أى الخبر الذى (علم صدقه وهو سبعة الأول ما علم وجود خبره) عقلاً وأراد بالخبر مدلول التركيب الخبرى أى الواقعة التى يدل هو عليها فانه على لفظ المفعول قد يراد به السامع الملقى إليه الخبر وقد يراد به الواقعة وهو المراد وذلك اما (بالضرورة أو الاستدلال) أى الفعل بمعنى حركته فى المعانى من المطالب إلى المبادئ طلباً لما يفيد العلم بالمطلوب كالحمد الأوسط وما هو فى حكمه ثم الحركة منها إلى النتائج وفيه بحث إذ المراد بالمعلوم ضرورة إن كان الأولى وهو ما لا يحتاج العقل فى الحكم فيه الى غير تصور الطرفين كقولنا الكل أعظم من جزئه لم يشمل سائر الضروريات كالمشاهدى والحدسى والتجربى وما تابعه والتواترى كقولنا النار حارة ونور القمر مستفاد من الشمس والسقمونيا مسهل والأربعة زوج والكعبة بمكة وإن كان أعم لم يحسن جعل المتواتر قسماً له وأيضاً بعض الأقسام الآتية مما هو حاصل بالاستدلال مع أنه جعل قسماً له وكأنه أراد ما يعلم بهما وإن لم يوجد الأخبار (الثاني خبر الله تعالى) فانه صادق دائماً (وإلا) الكذب فى بعض الأوقات فلو فرض

لَكُنَّا فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ أَكْمَلُ مِنْهُ تَعَالَى الثَّالِثُ خَيْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُعْتَمِدُ دَعْوَاهُ الصَّدَقَ وَظُهُورُ الْمُعْجَزَةِ عَلَى وَفْقِهِ الرَّابِعُ
خَيْرُ كُلِّ الْأُمَّةِ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةَ الْخَامِسِ خَيْرُ جَمْعٍ عَظِيمٍ عَنْ أَحْوَالِهِمْ
السَّادِسُ الْخَيْرُ الْمَخْفُوفُ بِالْقُرْآنِ

صدقنا فيه (لكنا في بعض الأوقات أكمل منه تعالى) إذ الصادق أكمل من الكاذب من
حيث هما كذلك واللازم باطل (الثالث خير رسول الله صلى الله عليه وسلم) فإنه مما علم
صدقه (والمعتمد) في ذلك (دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه) أى وفق دعواه فإنه
إذا قال إنه صدق دعواى أن يظهر الله تعالى لك على يدى أمرأ خارقاً للعادة خارجاً عن طوق
البشر فأظهره على يده علم علماً ضرورياً حادثاً أنه يصدق له نازلاً منزلة صدقت وكل من
صدقه الله تعالى فهو صادق وخبره صدق ولا خفاء أن هذا إنما يتم لو صح تصديق الكاذب
عقلاً وهو إنما يصح على مذهب المعتزلة دون الأشاعرة * فإن قلت تصديق الله تعالى إياه
في أنه مرسل من عنده ولا يلزم صدقه في كل ما يخبر به * قلنا دعوى الرسالة يتضمن دعوى
الصدق في جميع ما يدعى بحجته به من المرسل في فالتصديق في الأول يتضمن تصديقه في الثانى
ولو سلم فبانضمام ما يدل على عصمة الرسول من الكذب (الرابع خير كل الأمة لأن الإجماع
حجة) على ماسياتى وخبر جميع الأمة راجع إليه (الخامس خير جمع عظيم عن أحوالهم) الحاصلة
لأنفسهم كإخبار الصوفية عما ينكشف عليهم من عالم الغيب بعد الارتياض والاعراض عما سوى
الحق جل وعلا ظاهراً وباطناً من الوقائع العلمية ، والحقائق البشرية ، والأنوار الروحية
والخروج عن مضيق ظلمات الهياكل فضاء ساحات نور الملكوت ، والوصول إلى سناء
شرفات الجبروت والاطلاع على العلوم الغيبية واللدنية ، والانغماس الذائق الإلهى ،
والتحقق بتوحيد الأفعال والصفات والذات المشار إليها بقولهم : التوحيد هو إسقاط
الحدوث ، وإفراد العدم فإن كل ذلك مما أخبر به جمع عظيم مرتاض الأعضاء المختلفة من
الأولياء المقربين والأصفياء المتألهين ويبعد عادة من أن يكونوا كاذبين فيما قالوا بل لو نظر
من رفع عن بصره الغشاء ارتفع عن بصيرته الغطاء بعين الانصاف لابعين التعصب والاعتساف
علم قطعاً أنهم الصادقون الناطقون بالحق عن الحق وأولئك هم الموقنون حقاً لهم الأمن
وهم مهتدون لاخوف عليهم ولاهم يحزنون (السادس الخير المخفوف بالقرائن) فإنه معلوم
الصدق أيضاً فإنا إذا أخبرنا بموت ولده ملك مع صراخ وإخراج جنازة وكذا قد علمنا أنه شرف
على الهلاك قطعنا بموته فإن قلت إنه حصل بالقرائن لا بالخبر قلنا لولا الخبر لجوزنا موت غيره
وقال العبرى رحمه الله وفيه نظر إذ التجويز باق مع تحقق الخبر أيضاً أقول التجويز المنقى هو الإنكارى

السابع المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسائل) أقول الخبر قسم من أقسام الكلام وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في أنه هل هو مشترك بينهما أو حقيقة في الأول مجاز في الثاني أو عكسه كالخلاف في الكلام وقد عرفه المصنف في تقسيم الألفاظ بأنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا . ثم أن الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقاً لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجة ، وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر في الباب ثلاثة فصول ، لكل قسم منهما فصل ، وهذا إذا قلنا أن الخبر منحصر في الصدق والتكذب ، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال : الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقاً ، والكذب هو الذي لا يكون مطابقاً مع اعتقاد عدم المطابقة فأما الذي ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقاً أو غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب والا كثرون قالوا : الصدق هو المطابق للواقع مطلقاً والكذب ما ليس بمطابق مطلقاً . الفصل الأول فيما علم صدقه وهو سبعة أقسام . الأول : الخبر الذي علم وجود خبره أي الخبر به وهو بفتح الباء والعلم به إما بالضرورة كقولنا : الواحد نصف الاثنين وإما بالاستدلال كقولنا : العالم حادث والخبر الموافق لخبر المعصوم . الثاني : خبر الله تعالى وإلا لكانا في بعض الأوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولاً صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع الخبر عنه بخلاف الأول فانا علمنا أولاً وقوع الخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر . الثالث : خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد في حصول العلم به هو

ولا ينافيه بقاء التجويز العقلي بمعنى أنه لو فرض وقوع خلافه لما لزم محال (السابع) الخبر (المتواتر ، وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب) ومعنى التواتر لغة تتابع أمور واحد بعد واحد بعده من الوتر ومنه قوله تعالى : « ثم أرسلنا رسلنا تترى ، واصطلاحاً ما ذكر ويقرب منه ما قيل هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة علم صدقهم لا يتعين الخبر بل إما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فإن من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال في الخبر والخبر عنه والخبر ومنها ما يدل على ذلك من الأمور المنفصلة كما ذكر في موت ابن ملك والمعنى بالآخر إنما هو الخبر المفقرون بالآخر وأما بغير القرائن كالعلم بخبره أي الواقعة ضرورة أو نظر (وفيه) أي التواتر (مسائل)

دعواه الصدق في كل الأمور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى قال في المحصول ولا يثبت المدعى إلا بآثبات وقوع هذا كله قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمداً واتفقوا على جوازه في حال السهو والنسيان وقد لاح بما قاله الإمام اشكال على المصنف في تجويزه الصغائر سهواً ودعواه العلم بالصدق مطلقاً نعم إن أراد الصدق في الأحكام وهو الذي يقتضيه كلام الإمام في العالم فلا تعارض لأنهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم * الرابع خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة كما سيأتي هكذا استدل عليه الإمام فتبعه المصنف وغيره فإن أراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الآمدى هنا فالإجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه وإن أراد بالحجة ما يجب العمل به فسلم لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون مقطوعاً به لأن أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية * الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من أحوالهم كالشهوة والنفرة فإنه لا يجوز أن يكون كلها كذباً كما قاله في المحصول أى بل لا بد أن يكون منها ما هو صدق قطعاً وليس المراد أنا نقطع بصدق الجميع فإنه باطل قطعاً قال وكذلك إذا أخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه * السادس الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكورة من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وراء الجنائز على نحو هذه الهيئة فإنه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الإمام والآمدى وابن الحاجب ونقلوا عن الأكثرين خلافه * السابع الخبر المتواتر والتواتر لغة هو التتابع يقال تواتر القوم إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحاطت العادة تواطؤهم على الكذب (فروع) جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله في المحصول * أحدها إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقاً له مطلقاً والحق أنه يكون تصديقاً إن كان في أمر ديني لم يتقدم بيانه أو تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك إذا كان في أمر دنيوي وعلينا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى الخبر عليه به مع استشهاده به الثاني إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كاذباً لما سكتوا عن تكذيبه فأمسكوا عن ذلك فإنه يفيد ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به في العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة أن لا يكذبوه الثالث قالت جماعة من المعتزلة الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعاً لأن العبادة في المظنون أن يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بشيء * الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر بأن العلماء ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو

ضعيف لاحتمال أن يكون قبره كقبول خبر الواحد قال (الأولى أنه يُفِيدُ العلمُ مُطلقاً خلافاً للسُّمَنِيَّةِ وقيل يُفِيدُ عن الوجودِ لا عن الماضي لنا أننا نعلم بالضرورة وجودَ البلادِ النَّائِيَةِ والأشخاصِ الماضِيَةِ قيل نَجِدُ التَّفَاوُتَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِنَا الْوَاحِدُ نَصِفُ الْاِثْنَيْنِ قُلْنَا لِلِاسْتِثْنَاءِ

المسألة (الأولى أنه يفيد العلم) بصدقه (مطلقاً) أى سواء كان عما هو الموجود فى الحال أو الماضى (خلافاً للسُّمَنِيَّةِ) والبراهمة فانه لا يفيد عندهم أصلاً وهما طائفتان من الهند الأولى عبدة الأصنام قائمة بالتناسخ والثانية بدعوى أنهم من الحكماء وكلاهما من منكرى النبوة ووقوع العلم بالاختبار (وقيل) انه (يفيد) العلم إذا كان خبراً (عن الموجود) الحالى (لاهن) السكائن (الماضى لنا) على إفادة العلم مطلقاً (أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية) أى البعيدة كـ مكة ومصر وذلك من الموجودات الحالية (و) وجود (الأشخاص الماضية) كالأنبياء عليهم السلام والصحابه والخلفاء والتحقق فى الماضى كما نجد العلم بالمحسوسات لافرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وماذا كان إلا بالإخبار قطعاً فان (قيل نجد التفاوت بينه) أى بين مائت بالمتواتر كوجود أفلاطون (وبين قولنا الواحد نصف الاثنین) إذ الثانى أجلى وأقرب إلى القبول من الأول والتفاوت دليل بطريق احتمال النقض فى المتواتر (قلنا) لانسلم أن التفاوت يكون أحدهما أسرع إلى القبول لاحتمال النقيض بل (للاستثناس) أى استثناس العقل بأحدهما دون الآخر ولأن استثناسه بأحدهما أشد بكثرة سماعه وكثرة خطره بالبال ومثله لا ينافى كونه ضرورياً إذ الضروريات مما يتفاوت جلاء وكذا قيل النقي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان جلى البديهيات ومنها شكوك أخر منها أن الضرورى يستلزم الوفاق وهو منتف هذا ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا عن موسى عليه السلام أو عيسى أنه قال لاني بعدى ومنها لزم تناقض المعلومين عند تعارض المتواترين ومنها أنه يجوز كذب كل واحد فيجوز كذب الجميع ومنها أنه كاجتماع أهل بلدة في زمان واحد على الذنب الأبيض مثلاً وأنه يمتنع عادة والجواب عن الكل عموماً أنه تشكك فى الضرورى لا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وخصوصاً عن الأول بأنه لا يلزم الوفاق فى الضرورى لجواز المكابرة والعناد من سرده كمال السوفسطائية وعن الثانى بمنع تحقق شرائط التواتر فى خبرهم بل مرجعه الى الأحاد وعن الثالث بأن تعارض المتواترين محال عادة وعن الرابع بجواز مخالفة حكم المجموع حكم كل وعن الخامس بأنه قد علم وجود المتواتر والفرق وجود الداعى بخلاف أكل طعام واحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها به ظاهر

الثانية إذا تواتر الخبر أفاد العلم فلا حاجة إلى النظر خلافاً لإمام
الحرمين والحجة والكعبي والبصري وتوقف المرتضى لنا لو كان
نظرياً لم يحصل لمن لا يتأتى له كالبلة والصبيان قيل يتوقف على
العلم بامتناع تواطؤهم وأن لا داعي لهم إلى الكذب قلنا حاصل بقوة
قريبة من الفعل فلا حاجة إلى النظر (أقول الأكثرون على أن المتواتر يفيد
العلم مطلقاً وقالت السمنية لا يفيد مطلقاً وقيل إن كان خبراً عن موجود أفاد وإن كان عن
ماض فلا والسمنية بضم السين ، وفتح الميم فرقة من عبدة الأوثان كذا قاله الجوهري

المسألة (الثانية) اختلف في العلم الحاصل المتواتر أنه ضروري أو نظري بعد الاتفاق على
حصول العلم به فالمحصول على أنه (إذا تواتر الخبر أفاد العلم) بالضرورة (فلا حاجة) في
حصول العلم (إلى النظر خلافاً لإمام الحرمين والحجة) أي حجة الإسلام (والكعبي والبصري
وتوقف المرتضى) من الشيعة ووافقه الآدمي (لنا) أنه (لو كان نظرياً) لا تنظر إلى توسط
المقدمتين واللازم باطل لأننا نعلم قطعاً علمنا بالمتواترات مع انتفاء ذلك أيضاً لو كان كذلك
(لم يحصل لمن لا يتأتى له) النظر (كالبلة والصبيان) واللازم باطل (قيل) لو كان ضرورياً
لما احتاج إلى توسط المقدمات واللازم باطل إذ (يتوقف على العلم) بأن الخبر منه محسوس
لئلا يشتبه وعلى العلم (بامتناع تواطؤهم) على الكذب (وأن لا داعي لهم إلى الكذب)
وهو أن كل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم البعض وهو كونه صدقاً (قلنا) لا نسلم
أن العلم يتوقف على العلم بالأمور المذكورة ، وقد لا يلتفت إليها مفصلاً ولا يتأني ذلك
صورة الترتيب فإن وجوده لا يوجب الاحتياج إليه فإنها ممكنة في كل ضروري لأنك إذا
خلت الكل أعظم من الجزء فلك أن تقول لأن الكل فيه جزء آخر وكل ما كان كذلك فهو
أعظم ولو سلم فهذه المقدمات (حاصل بقوة قريبة من الفعل) لكل أحد تواتر عنده
الخبر إذ هذه في حكم الضروريات التي تكفي في حصولها التفات الذهن إليها (فلا حاجة
إلى النظر) أقول إن أراد أنه لا يحتاج إلى النظر في حصول هذه المقدمات فهذا لا يتأني
كون العلم بمتواتر نظرياً بمعنى احتياجه إلى ترتيب المقدمات المألومة بالقوة القريبة إلى
الفعل وإن أراد أنه لا حاجة إليه في حصول العلم بمتواتره فمنوع وقد كنت أبدعت له إصلاحاً
وهو أنه وإن احتاج إلى هذه المقدمات لكن هذه المقدمات لعدم احتياجها إلى الحسم طلب
من النفس بالحركة المبدئية صارت كالمقدمات في قضايا قياساتها معها كالقياس الخفي في
التجربات وهو أنه لو لم يكن كذلك لما كان دائماً أو أكثرها لكن اللازم باطل والحدود

والدليل على ما قلناه إنما نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة وقسطنطينية والأشخاص الماضية كالشافعي وجالينوس اعترض الخصم بأننا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبدهييات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال التقيض واحتمال التقيض منافي للعلم وأجاب المصنف بأن التفاوت الحاصل سببه أن بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فإذا وردت القضية الأولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكها في العلمية وهذا الجواب ذكره في الحاصل ولكن بعد أن منع أن العلوم لا تتفاوت واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه ويحتمل أن يكون مراد المصنف إنما هو منع التفاوت وأسند المنع بالاستئناس ولم يذكر الإمام شيئاً من هذين الجوابين بل أجاب بأنه تشكيك في الضروريات فلا يسمع المسألة الثانية : ذهب الجمهور إلى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضروري أى لا يحتاج إلى نظر وكسب واختاره الإمام وأتباعه وإن الحاجب وذهب لإمام الحرمين والكعبي وأبو الحسين البصري إلى أنه نظري ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الإسلام الغزالي وفيه نظر فإن كلامه في المستصفي مقتضاه موافقة الجمهور فتأمل وتوقف المرتضى من الشيعة واختاره الآمدى في الأحكام ومنتهى السؤل ثم استدلل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظرياً لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر كالبه والصدیان وليس كذلك احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ الخبرين على الكذب في العادة وعلى العلم بأن لا داعى لهم إلى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظرى أولى أن يكون نظرياً وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن هذه المقدمات حاصلة بقوة قرينة من الفعل أى إذا حصل طرفا المطلوب في الذهن حصت عقبه من غير نظر ولعم قال (الثالثة

الوسطى الحاصلة بلا حركة دفعة عند التفات إلى المطالب في الحديسيات بحيث يتمثل المطالب في الذهن معها من غير حركة سواء كان معه شوق أولاً ولا خفاء في أن الاحتياج إلى أمثال ذلك لا يخرج التصديق عن الضرورية إلى النظرية . بل ذلك فيما لا بد فيه من الحركتين كما ذكرنا . ثم أتى قد ظفرت بعد حين بما نقل الفاضل عن المستصفي لحجة الإسلام من أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى توسط واسطة توصله إليه مع أن الواسطة حاضرة لا يكون معدوماً فوجدته مشيراً إلى تقديرى المذكور فشكرت الله على ما هداني إليه ، وبهذا تبين أن في كونه عند حجة الإسلام فما يحتاج إلى النظر على ما يشير إليه كلام المستصفي نظراً والأقرب ما ذكر المحقق من أن الحجة مال إلى أنه قسم ثالث بمعنى هو ليس بأولى ولا نظري المسألة (الثالثة) حصول الخبر المتواتر غير

ضابطه إفادة العلم وشرطه أن لا يعمل السامع ضرورة وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد

منحصر في عدد مخصوص بل يختلف و(ضابطه إفادة العلم) فان أفاد الخبر العلم بالخبر به بنفسه علم تواتره وإلا فلا لانا نقطع بحصول العلم بالتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا قبل حصول العلم ولا بعده ولا سبيل إلى العلم به عادة لتقوى الاعتقاد بتدرج كحصول كمال العقل بتدرج خفي والطاقة الإنسانية لاتفي بضبط ذلك (وشرطه) أمور أربعة اثنان في السامع واثنان في الخبر الأول من الأولين (أن لا يعمل به) أى مضمونه ومخبره (السامع ضرورة) وإلا لما أفاد الخبر العلم لامتناع تحصيل الحاصل وبهذا يعلم أن الضمير في بشرطه لحصول العلم بالتواتر لاحصوله نفسه أو حصول العلم للسامع قيل الخبر إنما ينأى حصول العلم به بعد ما حصل مثله لا لتحقق نفس الخبر قيل لم لا يجوز أن يفيد بقوته ما علم قبله وأجاب العبري رحمه الله بأن التقوية بمنفعة في الضروريات أقول لا نسلم ذلك لأن الضرورى عما يقبل الشك والضعف ولهذا ذهب المحققون من أن الإيمان الذى هو عبارة عن التصديق البالغ حد الجزم والاذعان بعلمهما حتى قالوا بزيادته ونقصانه بل الجواب أن الكلام في إفادته العلم وتقويته ما علم أمر آخر فلا يرد (و) الثانى منها (أن لا يعتقد) السامع (خلافه) أى ما أخبر به (لشبهة دليل أو تقليد) وهذا مما اعتبره الشريف المرتضى من الشيعة وذلك كتواتر النص الجلى على إمامة على رضى الله عنه عندهم وهو ما روى عنه أنه قال عليه السلام مشيراً إليه سلوا على أمير المؤمنين واحده هذه وقال هذا خليفة فىكم بعدموتى فاسمعوا وأطيعوا له مع أنه لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافه كأهل السنة والخوارج أما للخواص فلا شبهة وأما للعوام فللتقليد والحق أنه لم يتواتر هذا الخبر بل يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرائط قبول خبر الواحد أيضاً وإلا لاحتج على رضى الله عنه به على الصحابة حين أجمعوا على إمامة أبى بكر رضى الله عنه ولا تابعه على رؤوس الأشهاد على أنه لا قطع فى هذا الخبر ينفي خلافه غيره قبل خلافته بل ليس منه إلا بيان أنه يصير خليفته بعده فى الجملة فقد حصل والمثال المطابق أخبار المسلمين لليهود بظهور معجزات نبيينا صلى الله عليه وسلم مع أنه لا يحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم كما أن أرباب الكشوف والمشاهدات يخبرون الظاهرية بما انكشف لهم فى محال القدس ومجالس الانس وفضاء المسكوت وساحات الجبروت وحضرات اللاهوت من العلوم اللدنية والأسرار الربانية والظهورات الضرورية والتورية والمعنوية والذوقية والمشاهدات الصفاتية الجمالية والجلالية والتجليات الذاتية الإلهية والظاهريون خصوصاً المعتولة لجود نظرهم وخود طبيعتهم واحتباسهم فى عالم الشهادة وقصر نظرهم فى مضيق عالم الحواس على الحسوسات وإغرامهم بأنسكارهم

وَأَنْ يَكُونَ سَنَدُ الْمُخْبِرِينَ إِحْسَاسًا بِهِ وَعَدُّهُمْ مَبْلَغًا يَمْتَنِعُ تَوَاطُّوهُمْ عَلَى
الْكُذِبِ وَقَالَ الْقَاضِي لَا يَكْفِي الْأَرْبَعَةُ وَإِلَّا لَا فَاذْ قَوْلُ كُلِّ أَرْبَعَةٍ
فَلَا يَجِبُ تَرْكِهُ شُهُودِ الزَّانَا لِحَصُولِ الْعِلْمِ بِالصِّدْقِ أَوِ الْكُذِبِ وَتَوَقُّفٍ
فِي الْخَمْسَةِ وَرُدَّ بَأَنَّ حُصُولَ الْعِلْمِ بِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَجِبُ الْإِطْرَادُ

الملاحظة بالكدورات وعقولهم المدنسة بالشهوات ينكرون ما أخبر به هؤلاء الربانيون الإلهيون
وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا أفك عظيم (و) الأول من الآخرين (أن يكون سند المخبرين
إحساساً به) أى بالمخبر عنه بأن يكونوا مسندين لذلك الخبر إلى الحس لئلا يتطرق إليه احتمال
التقيض فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً والثاني منها أن يكون (وعدد) أى المخبرين
بالغا (مبلغاً يمتنع) فيه (تواطؤهم) واتفاقهم (على الكذب) عادة ويشترط تحقق هذا المبلغ
في الطرفين والواسطة عند تعدد الطبقات وهذا معنى قولهم يكون أوله كآخره ووسطه كطرفيه
وقد شرط البعض كونهم عالمين بالمخبر عنه ولا حاجة إليه إذ وجوب علم الكل به باطل لجواز
كون بعضهم ظاناً فيه أو مقلداً أو مجارياً ووجوب علم البعض لازم مما ذكرنا من الشروط عادة
لأنها لا تجتمع إلا أو البعض عالم قطعاً وأما حصول العلم لوجود هذه الشرائط مقدم على العلم
بمضمون المتواتر عند من جملة نظرياً وعندنا إذا أفاد الخبر العلم يعلم وجود هذه الشرائط
لأن سبق العلم بها شرط في إفادته (وقال القاضى لا يكفي) في حصول التواتر (الأربعة)
أى قولهم أصلاً (ولاً) أى ولو كفى (لأفاد قول كل أربعة) العلم بحصول شرط التواتر
فعند شهادة الأربعة (فلا يجب) حيثئذ (تركية شهود الزنا) بعد كونهم أربعة وهو باطل
اتفاقاً قوله (لحصول العلم بالصدق أو الكذب) اقتفاء بما قال الإمام في الحصول لأن الأربعة
إذا شهدوا على الزنا فإنه يقطع بصدقهم إن حصل العلم بقولهم وبكذبهم إن لم يحصل وأياً ما
كان لا يجب تركيتهم إذ هي فيما لا يعلم أحدهما قال العبري رحمه الله ولا حاجة إليه لأنه على
تقدير إفادة قول الأربعة العلم لا يجب تركية البتة أقول ولأن قوله أو الكذب إمكان يكون
حشواً مفسداً على ما لا يخفى ولأن لا نسلم القطع بالكذب إن لم يحصل العلم بقولهم لحصول
الظن الغالب (و) قال القاضى أيضاً (توقف في الخمسة) بمعنى لا أدري أيكفي في المتواتر أولاً
(ورد) قوله (بأن حصول العلم) يخفيه المتواتر لما هو (بفعل الله تعالى فلا يجب الإطراد) في قول
كل أربعة لجواز أن يجعله عند قول أربعة ولا يخلفه في قول أربعة أخرى فلا يلزم أن لا يحصل التواتر
بالأربعة في شيء من الصور أقول وله أن يقول أن المتواتر هو المفيد بنفسه اتفاقاً أى بذاته أو بالقرائن

وبالفَرَق بين الرواية والشهادة وشُرط اثنا عشر كَسْبَاءَ موسى عليه الصلاة والسلام وعشرون لقوله تعالى : « إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ ، وَأَرْبَعُونَ لقوله تعالى : « وَمَنْ أَتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، وَكَانُوا أَرْبَعِينَ وَسَبْعُونَ لقوله تعالى : « وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ، وَثَلَاثَةَ عَشَرَ عَدَدًا

اللازمة لذاته فلو كان خبر الأربعة متواترا في صورة كان مفيدا بذاته وبلوازمه فيفيد في جميع الصور لأن ذات الشيء ولوازمه لا ينفك عنه والجواب أن هذا إنما يصح لو كان تواتره في الصورة المخصوصة من حيث أنه خبر الأربعة فقط وهو ممنوع بل كونه متواترا يجوز أن يكون من هذه الحشية مع حيثية اقترانه بهذه الصورة وحينئذ يجوز أن يكون من اللوازم المتوقف عليها إفادته العلم اختصاصه بها نعم لو تمسك بأن من الشرائط بلوغ العدد مبلغا يمتنع التواطؤ على الكذب وهو منتف ههنا لكان وجها مع أنه يرد عليه ذلك بعينه في الخمسة (و) رد أيضاً (بالفرق بين الرواية) أي الخبر (والشهادة) أي لانسلم أنه لو كفى خبر الأربعة لكفى شهادتهم كيف وهما مختلفان لفظا وهو ظاهر ومعنى لأن الشهادة انشاء أو خبر خاص مقرون بتوكية كالقسم ولهذا قيل لفظ أشهد قسم فيجوز أن يفيد الأربعة العلم في الرواية التي هي مجرد الخبر دون الشهادة التي هي أضيق وبالاحتياط أجدر وأيضاً يجوز أو يشترط انتفاء الموهم للاتفاق على الكذب في الشهادة دون الرواية قال العبري وفيه نظر أقول ولعل وجهه أن ذلك مشروط في مطلق التواتر وقيل الاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ بخلاف الرواية أقول مطلق كونه خبراً الأربعة كذلك سواء كان في الشهادة أو الرواية وقد يرد على القاضي بأن وجوب التوكية مشتركة بين الأربعة والخمسة فلا وجه للجزم بعد الحصول في الأربعة والتردد في الخمسة وله أن يجيب بأن الخمسة قد تنفد العلم فلا يجب التوكية وقد لا تنفد وما ذاك إلا بالكذب واحداً أولى فلا بد من التوكية ليعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا هذا ما أشار إليه المحقق وأوضحه الفاضل (وشرط) عند البعض في عدد المتواتر (اثنا عشر كَسْبَاءَ موسى عليه الصلاة والسلام) أي كعددهم لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وإلا لما نصبهم لتوقف أحوال بني إسرائيل (وعشرون) عند بعضهم (ل قوله تعالى « إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ) صابرون يغلبوا مأتين ، وذلك لا يفيد خبرهم العلم بإيمان الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم (وأربعون) عند طائفة (ل قوله تعالى) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ (ومن أتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين) فلو لم يفد خبرهم العلم لم يكن فيهم كفاية ذكر المحقق أنه قيل أربعون عدداً للجمعة قال الفاضل الأظهر لهذا وجه مناسبته (وسبعون) عند قوم (ل قوله تعالى : وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا) لميقاتنا وذلك لأن موسى لما اختارهم للعالم بخبرهم إذا رجعوا فاخبروا قومهم (وثلاثمائة وبضعة عشر عدد

أهل بدر والكل ضعيف ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات الرابعة مثلاً لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملاً وهلم جراً تواتر القدر المشترك لو جوده في الكل أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم متى أفاد الخبر بمجرد العلم تحققنا أنه متواتر وأن جميع شرائطه موجودة وإن لم يفده تبيناً عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه وهي أربعة كما حكاه المصنف تبعاً للإمام والآمدي فالأولان راجعان إلى السامعين ولم يذكرهما الإمام في المعالم ولا ابن الحاجب في مختصره والاخيران راجعان إلى المخبرين * أحدهما أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالماً بمدلوله بالضرورة فانه إن كان كذلك لم يفده المتواتر علماً لا متناع تحصيل الحاصل * الثاني أن لا يكون معتقداً لخلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا ماورد في الحديث حبك الشيء يعمى ويصم وهذا الشرط نقله في الحصول عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقة ولا مخالفة قال وإنما اعتبره لانه يرى أن الخبر المتواتر حال على إمامة على رضى الله عنه وان المانع من إفادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه * الثالث أن يكون سند المخبرين أى مستندهم في الاخبار هو الاحساس بالخبر عنه أى ادراكه بأحدى الحواس الخمس فان أخبروا عما يستند إلى الدليل العقلى كحدوث

أهل بدر عند وقوفه إذ غزوة بدر تواترت عنهم (والكل ضعيف) لأنها تقييدات لا دليل عليها ولحصول العلم تارة بعدد قليل وأخرى بعدد كثير وماذكروا على صحتها لو سلم فلا يدل على أحالة الإفادة على خصوصية العدد لجواز أن يكون ذلك من الخواص المعدودين ونحوها (ثم إن أخبروا) أى المخبرون (عن عيان فذاك) أى ثم التواتر بشروطه (وإلا فيشترط ذلك) أى حصول هذه الشرائط (في كل الطبقات) كذا ذكر الشارحان فان قلت إذا كان سند المخبرين عن أخبارهم كذلك بالآخرة فلا معنى لتحديد اشتراطه بخلاف غيره من الشرائط كبلوغ العدد المبالغ المذكور فان حصوله في الطبقة الأولى لا يستلزم حصوله في الثانية فلا بد من اشتراطه ثانياً قلنا هذا الاشتراط يفيد أن المعتبر في الطبقة الثانية الاخبار عن أخبار جماعة سندهم الاحساس إلا مطلقاً أى سواء أسندوا الاخبار إلى الاحساس أولاً المسألة (الرابعة) في التواتر بحسب المعنى (مثلاً لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملاً) وأخبر بأنه أعطى ثوباً (وهلم جراً تواتر القدر المشترك) وهو اعطاء ماله غيره المعبر عنه بالسخاوة (لوجوده) أى القدر المشترك (في الكل) أى في كل من الصور وكذا في الاخبارات من

للعالم لم يفد العلم لأن التباس الدليل عليهم محتمل قال في البرهان : ولا معنى لتقييد المستند بالمحسوس فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري ، فالوجه التقييد به لتدخل قرائن الأحوال وتبعه على ما قاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيده بذلك وفيه نظر فإن قرائن الأحوال لها استناد إلى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف إلى العبارة المشهورة * الرابع : أن يبلغ عدد الخبرين مبلغاً يتمتع بحسب العادة أن يتواطوا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف الخبرين والوقائع والقرائن هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه أنه لا يشترط عنده في الخبرين الإسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الإمام المعصوم ولا دخول أهل الذمة فيهم ولا كثرتهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ، وفي كل ذلك خلاف حكاية الآمدى وابن الحاجب والإمام (قوله وقال القاضي) أى أبو بكر لا يكفى الأربعة في إفادة العلم إذ لو أفاده قول الأربعة الصادقين لإفاده قول كل أربعة صادقين لأن الحكم على الشيء حكم على مماثله ولو كان كذلك لم يجب تركية شهود الزنا لأنه إن حصل علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التركية وإن لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لأن الفرض أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين ففى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول كل أربعة صادقين ، وانتفاء قول الأربعة الصادقين لا يجوز أن يكون الانتفاء القول ولا الانتفاء الأربعة لأنه خلاف الفرض فتعين أن يكون الانتفاء الصدق وإذا انتفى الصدق تعين الكذب لأنه لا واسطة بينهما وحيثئذ فنقول إذا علم كذبهم لم يحتج أيضاً إلى التركية لحلها عن الفائدة فثبت أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تركية

وقائع على رضى الله عنه في حروبه من أنه هزم في خبر ~~كذا~~ وفعل في أحد كذا إلى غير ذلك يبلغ القدر المشترك وهو الشجاعة حد التواتر والحاصل أن الخبرين إذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف أخبارهم بالوقائع التي أخبروا بها مع اشتراكها في معنى ، هو قدر مشترك بينهما فالشكل مخبرون عن ذلك المشترك ضرورة أخبارهم عنه وبيانه المشتبهة عليه بالنظم أو المستلزم له بالانضمام والمثال الأول للأول والثاني والثاني إلى إيه أشار المحقق أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأن السخاوة التي من مطلق إعطاء المال للغير جزو الكل من الإعطاء الجزئية وهذا بحسب الظاهر ، وإلا فالسخاوة كيفية نفسانية هى مبدأ ذلك الإعطاء ثم اعلم أنه لا شيء من الوقائع بانفرادها يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصول العلم بها هنا بل إنما تعلم من المجموع ، ولا شيء من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعاً كيف وهى آحاد ، ومعنى تواتر القدر المشترك أن العلم القطعى به يحصل من سماعها بطريق

شهود الزنا وتركيتهم واجبة اتفاقاً فبطل الاول وهذا التقرير اعتمده (قوله وتوقف) يعنى أن القاضى توقف فى أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توقفه أنه يحتمل أن يقال انها لا تفيد العلم إذ لو أفادته لأفاده قول كل خمسة ويلزم من ذلك أن لا يجب تركيتها إذا شهدت بالزنا بعين ما قلناه فى الاربعة ويحتمل أن يقال انها تفيد العلم ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الاربعة وذلك لأننا نسلم لهم إن كل خمسة صادقة تفيد العلم وإنه إذا شهد خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا تكون صادقة وأنه إذا انتفى الصدق تعين الكذب وأما قولهم إذا تعين الكذب فلا حاجة إلى التزكية فمنوع لأن الكذب قد يكون واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعداً فإن كان من واحد لم تبطل الحجة بقاء النصاب المعتبر وهو الاربعة وإن كان من اثنين فصاعداً بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقى النصاب أم لا بخلاف الاربعة فإن كذب أحدهم مسقط للحجة (وقوله ورد) أى ورد قول القاضى بأنه لا يكفي الاربعة بوجهين . أحدهما : أن حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى وعند غيره من الأشاعرة فلا يجب حينئذ اطراذه لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة . الثانى : أن الفرق بين الرواية والشهادة ثابت فإن الاربعة فى الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الاربعة فى الشهادة فلا يلزم من ترتيب العلم على الاول ترتيبه على الثانى وأيضاً الشهادة تقتضى شرعاً خاصاً فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية (قوله وشرط) أى وشرط بعضهم فى عدد التواتر اثنى عشر لأن موسى عليه الصلاة والسلام نصيهم ليعرفوه أحوال بنى إسرائيل كما قال تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً فلم يحصل العلم بقولهم لم ينصيهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى : د إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ، فإن مثل هذا الكلام فى العادة يستدعى الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط أربعين لقوله تعالى : يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ، وكانوا أربعين ووجه الدلالة أن من إن كانت بجرورة عطفاً على الكاف كما قاله بعضهم فإن كون الله تعالى كافيهم يقتضى حراسته لهم ديناً ودنياً ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب وإن كانت مرفوعة عطفاً على الاسم المعظم فكذلك لأن الذين رضيه الله تعالى لأن يكفوا النبي صلى الله عليه وسلم أموره ويتولوها لا يتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى : د واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا ، وإنما اختارهم ليخبروا قومه وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعده أهل بدر لأن الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث إلى التسع قاله الجوهري وفى المحصول أن بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان وهم ألف وسبعمائة كما قاله فى البرهان وهذه الأقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لأنها تقييدات لادليل عليها وما ذكره فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطاً لتلك الوقائع ولا على

كونه مفيداً للعالم لجواز أن يكون حصوله في تلك الصور من خواص المعدودين (قوله ثم إن أخبروا) يعنى أن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب إن أخبروا عن هيان أى مشاهدة فلا كلام وإن نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد أيضاً في كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواسطة وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فالعيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهري والخبر قد لا يكون مستنداً إليها المسألة الرابعة التواتر قد لا يكون لفظياً وهو ما تقدم وقد يكون معنوياً وهو أن يقل العدد الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما إذا أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وأخبر آخر أنه أعطى جبلاً وأخبر آخر أنه أعطى شاة وهمم جراً حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الأخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده في كل واحد فافهمه وقوله جراً! منون قال صاحب المطالع قال ابن الأنباري معنى هلم جراً سيروا وتمهلوا في سيركم مأخوذاً من الجر وهو ترك النعم في سيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الأعمال قال ابن الأنباري فانتصب جراً على المصدر أى جروا جراً أو على الحال أو على التمييز إذا علمت هذا علمت أن معنى هلم جراً في مثل هذا أنه استدعى الصور فأنجرت إليه جراً فغير به مجازاً عن ورود أمثال الأول قال (الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الأول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالاً الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعى على نقله كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما إذ لو كان لنقل

العادة (الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الأول ما) أى خبر (علم خلافه) وبطلانه عقلاً أما (ضرورة) كما يقال الجزء أعظم من الكل (أو استدلالاً) كقولهم العلم قديم ومنه قول من لم يكذب قط أنا كاذب فانه معلوم المكذب لانه مصروف إلى السابق لاستحالة صرفه إلى نفسه ضرورة تغاير الخبر والخبر عنه وما يقدر في نفسه من الأقوال أنا كاذب ولا خفاء في أنه خبر آخر مغاير للأول وما ذكر العبري من أنه كذب على تقدير صرفه إلى نفسه أيضاً لاستحالة تغيره متضح ولقائل أن يقول يجوز صرفه إلى المستقبل فلا بد من أن يفرض أنه لا يكذب أيضاً في المستقبل (الثاني ما) لم يتواتر من الأخبار ومن شأنه أنه (لو صح لتوفرت الدواعى على نقله) لكونه من أصول الدين كالامامة أو اقراءته كسقوط المؤذن عن المنارة ينكر المشهد من أهل المدينة أو لها جميعاً كالمعجزات إذ عدم تواتره دليل عدمه (كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما إذ لو كان لنقل) تواتر لا يقال هذا لإثبات القاعدة الكلية بالمثل الجزئي لانا نقول القاعدة ضرورية

وَادَّعَتِ الشَّيْعَةُ أَنَّ النَّصَّ دَلٌّ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَلَمْ يَتَوَاتَرَ كَمَا لَمْ
تَتَوَاتَرَ الْإِقَامَةُ وَالتَّسْمِيَةُ وَمُعْجَزَاتُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قُلْنَا
الْأَوَّلَانِ مِنَ الْفُرُوعِ وَلَا كُفْرَ وَلَا بَدْعَةَ فِي مُخَالَفَتِهَا بِخِلَافِ الْإِمَامَةِ وَأَمَّا
تِلْكَ الْمُعْجَزَاتُ فَلِقِلَّةِ الْمُشَاهِدِينَ مَسْأَلَةٌ بَعْضُ مَا نُسِبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذِبٌ لِقَوْلِهِ سَيَكْذِبُ عَلِيٌّ

وإيراد المثال للتفنیه (وادعت الشيعة) خلافاً لنا (أن النص) الجلی (دل على إمامة علي
رضي الله عنه ولم يتواتر) وإن كان من الأصول (كالم تتواتر الإقامة) أنها مثنى أو فرادی
(والتسمية) أنها بالجهر أو الاسرار (ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام) أى أحادها
كانشفاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزاة إلى غير ذلك مع توفر الدواعى
إلى نقلها فذلك لا يستلزم كذب الخبر إذا لم يتواتر الكذب بهذه الأمور واللازم باطل (قلنا
الأولان) أى الإقامة والتسمية (من الفروع) أى فروع الدين (ولا كفر ولا بدعة في
في مخالفتها) فلم يتوفر الدواعى على نقلها (بخلاف الإمامة) فإنها من الأصول ومخالفتها
يقتضى إلى أحد الأمرين فهى مما يتوفر الدواعى على نقله (وأما تلك المعجزات فلقلة
المشاهدين) لم يحصل التواتر فيها وإن كانت من الأصول والقرائن إذ ذاك قد لا يترتب
عليه التواتر عند المانع وبمثله يجاب عن أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد بالتواتر
مع غرابته قيل فيه نظر لجواز قلعة سامعى نص الإمامة أيضاً مع أنهم رويوا مثله في طرف
أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فإن قلت ان كثر السامعون تم الإبطال وإن قلوا كان الخبر من
الآحاد فلا يكون حجة قطعية قلنا جاز بلوغهم حد التواتر لكن لمخالفة الاعتقاد لم تفد العلم
لغير الشيعة وجاز أيضاً كثرتهم لكن سوى القليل نسوا أو قتلوا لكثرة اشتغالهم بالجهد وقوله
فلا يكون قطعياً قلنا سلمنا لكن لا يلزم كذبه والكلام فيه على أن خبر الواحد واجب العمل
عندكم كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول خبر الواحد واجب العمل في العمليات لأنه يفيد العلم
في الأصول التى هى الاعتقادات فلا يكون حجة فيها اللهم إلا أن يلتزم ظنية بعض مسائل
الأصول وأن مسألة الإمامة منها ويجاب عن المعجزات أيضاً بأنها لا نسلم أنها مما يتوفر
الدواعى على نقله فإنها إنما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن
الباقى على وجه كل زمان الزائد على كل لسان في كل مكان كذا ذكر المحقق (مسألة بعض منسب
إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) من الأخبار (كذب لقوله) عليه السلام (سيكذب علي) فاما أن
يكون قد قاله أولاً وأياً كان يلزم الكذب عليه أما على الثانى فظاهر وأما على الاول فلاقتضائه

ولأن منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه وسببه نسيان الراوى أو غلطه أو افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء) أقول الخبر الذى يقطع بكذبه قسيان الاول الخبر الذى علينا خلافه إما بالضرورة كقول القائل النار باردة أو بالاستدلال كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى أو غيره وكقول القائل العالم قديمه الثانى الخبر الذى لو صح لتواتر ليكون الدواعى على نقله متوفرة أما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة أو لتعلقه بأصل من أصول الدين كائنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا نعلم ان لابلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما ولا مستند لهذا العلم إلا عدم الثقل المتواتر وفى المحصول ومختصراته قسم ثالث للخبر الذى يقطع بكذبه وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار

أن يفترى عليه وفيه نظر لجواز أن لا يكون الكذب عليه واقعا بعدوان سيكذب عليه كذا ذكر الشارحان (ولأن منها) أى الاخبار المنسوبة إليه (مالا يقبل التأويل) ولا يمكن اجراءه على الظاهر (فيمتنع صدوره عنه) فهو لما لم يقل عليه السلام وقد قال بعضهم نصف الحديث كذب وجمع ابن الجوزى الاحاديث الموضوعة فبلغت ألوفا (وسببه) أى وقوع الكذب فى بعض ما نسب إليه أحد الاشياء (نسيان الراوى أو غلطه أو افتراء الملاحدة) وتقريره أن ذلك إما من السلف الصالح أو من الخلف فعلى الاول إما للنسيان الراوى زيادة كانت فى الخبر وذلك أنهم كانوا لا يكتبون الحديث ويعتمدون على الحفظ . فربما نسوه كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه فبلغ ابن عباس رضى الله عنه فقال زهل فانه مر يهودى يسكى على ميت فقال له ليسكى وأنه ليعذب وأما لفظ الراوى فى تغيير العبارة والنقل بالمعنى بأن يبدل لفظاً بأمر لا يطابقه فى المعنى مع اعتقاد المطابقة كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أنه وقف على قتلى بدر وقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ثم قال انهم الآن يسمعون ما أقول فقالت عائشة رضى الله عنها بعد ما سمعته لا بل قال : انهم الآن ليعلمون أن الذى كنت أقول لهم هو الحق أو لغلط فى أنه عليه السلام كان يحكى عن الغير بأن ظن أن ذلك الخبر من جهته ولهذا كان عليه السلام إذا أحس بداخل يستأنف الحديث ليكمل له ويقرب من هذا ما روى أن أبا هريرة رضى الله عنه كان يروى أخبار الرسول عليه السلام وكعب الاحبار يروى أخبار اليهود فربما التبس على السامعين فرووا عن أبى هريرة ما سمعوا عن كعب أو لغلط فى اعتقاده المختص بالسبب عاماً كما روى أنه عليه السلام قال التأخر تأخر فقالت عائشة رضى الله عنها ان ذلك فى تأخر دنس وعلى الثانى أى الوقوع من الخلف يحتمل وجوها منها افتراء الملاحدة على النبي عليه السلام المحالات (لتنفير العقلاء) منه ومن دينه كما نقل أنه

الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على إمامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالإقامة والتسمية في الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم ككين الجذع وتسييح الحصى ونحوهما ، ولهذا اختلفوا في افراد الإقامة وفي إثبات التسمية والجواب عن الاولين ، وهما الإقامة والتسمية بأنهما من القروع والمخطيء فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم تتوفر الدواعي على نقلهما بخلاف الإمامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة وأما المعجزات فعدم تواترها لقلّة المشاهدين لها وللشيعة أن يجهلوا بهذا الجواب فيقولوا إنما لم يتواتر النص الدال على إمامة علي لقلّة سامعيه (قوله مسألة الخ) هذه المسألة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ككذب قطعاً لأمرين . أحدهما أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذباً فقد كذب عليه وإن كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لأن أخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لأنه لا يلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لثم المدعى . الثاني أن من الاخبار المنسوبة إليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التأويل فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه (قوله وسببه) أي وسبب وقوع الكذب أمور . الاول فسيان الراوى بأن سمع خبراً وطال عهده به فنسى فزاد فيه أو نقص أو عزا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه . الثاني غلظه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه إلى غيره ولم يشعر أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فأبدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه ظناً أنه يطابقه . الثالث افتراء الملاحدة أي الزنادقة وغيرهم من الكفار فانهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها إلى الرسول

قيل له يا رسول الله مم خلق ربنا فقال خلق خلقاً يعرف تخلق نفسه عن ذلك المعرف تعالى عما يقول الظالمون ويبرؤ رسوله عما تعزى الملحدون ومنها ما وقع عن الغلاة المتعصبين في خدمتهم تقديراً له ورداً على الخصوم كما روى أنه قال سيحىء من أمى أقوام يقولون القرآن مخلوق فمن قال ذلك كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لأنه لا ينبغي لمؤمن أن يكون زوجها كافراً وعداه جهة القصاص ترفيقاً لقلوب العوام وترغيباً لهم في الأذكار والأوراد كما سمع أحمد ويحيى بن معمر في مسجد عن قاص يقول أخبرنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معمر عن عبد الرزاق عن قتادة عن أنس أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة متقاراً من ذهب وريشة من مرجان واحد في قصة طويلة فأنكر عليه هذا الحديث فقال أليس في الدنيا غيركما أحمد ويحيى وعن المهاجرين على الجاه والمال تقريباً

صلى الله عليه وسلم تنقيراً للعقلاء عن شريعته قال (الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد

إلى الحكام كما وضعوا في الدلالة القياسية نصوصاً على إمامة العباس وأولاده (الفصل الثالث فيما) لم يثبت صدقه ولا كذبه نقياً ولكن (ظن صدقه) إذ ما لا يظن صدقه غير مقبول عند الجمهور وإن قيل رواية مجهول الحال عند البعض (وهو) أي مظنون الصدق (خبر العدل الواحد) بخلاف غير العدل والمراد بخبر الواحد ما لم تبلغ روايته حد التواتر ولا حد الشهرة على رأى الحنفية والتعريف بأنه ما أفاد الظن غير مانع إلا أن يفسر الظن بما يخرج الظمانينة الحاصلة بالمشهور وأما التعارف بين الشافعية أن خبر الواحد ما عدى التواتر ثم ما ذكر من أنه ما لم يعلم صدقه إنما هو على المختار بمعنى أنه بنفسه لا يفيد العلم لا مطلقاً لإفادته بانضمام القرائن الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم إنه يحصل العلم به من غير قرينة ثم اختلف في أحد قولى أحد أنه يحصل به مطرداً أى كما حصل الخبر حصل العلم وقال لا يطرده أى يحصل مرة دون أخرى وقال الآكثرون لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغيرها لنا ما على أنه بدونها لا يفيد فلاته لو أفاده بدونها اللزوم تناقض المعلومات عند تعارض خبرى عدلين فإن ذلك جائز بل واقع اللازم باطل ولأنه لو حصل به العلم لوجب القطع بتخطئة من تخالفوا بالاجتهاد وهو خلاف الإجماع وأما على أنه يفيد بالقرائن فلما مر من حصول العلم من أخبار الملك بموت ولده مع القرائن المذكورة فإن قلت دليلكم على امتناع إفادته للعلم بلا قرينة يدل على امتناع إفادته له بقرينة للزوم تناقض المعلومات والقطع بتخطئة المخالف قلنا إن الخبر المحفوظ بالقرائن إذا حصل في قضية امتنع أن يحصل مثله في نقيضها عادة وأما تخطئة المخالف قطعاً فلزوم وله وقع لم يجر المخالفة بالاجتهاد إلا أنه لم يقع في الشرعيات ثم التبعد بخبر الواحد العدل بمعنى أنه أوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلاً خلافاً للجبائى لنا القطع بأن الشارع لو قال للمكلف إذا أخبرك عدل ووجب عليك العمل بموجبه لم يلزم محال لذاته ولا لغيره إذ الأصل عدمه فإن قلت يمتنع لغيره لأنه يؤدي إلى تحليل حرام وتحريم حلال على تقدير كذبه فإنه يمكن قطعاً وذلك باطل وكذا ما يؤدي إليه قلنا إن قلنا نأخذ بقول كل مجتهد فلا حلال ولا حرام في نفس الأمر إنما هما تابعا لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالاً لواحد حراماً لآخر وإن قلنا بأن المصيب واحد فلا يرد نقضاً لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً فإن قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالفه على تقدير تصويب الواحد إنما يتم بالنسبة إلى المجتهدين أو ترجيح أحد الجزئين إما على تقدير تساوى الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد فتتأني الحكمين وجوب

والنظر في طرفين الأول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل العقل أيضاً وأنكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعاً أو عقلاً وأحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية أقول شرع في القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه وله ثلاثة أحوال. أحدها أن يرجح احتمال صدقه كخبر العدل والثاني عكسه كخبر الفاسق.

العمل بالنقيضين لازم قطعاً قلنا أنه يندفع بتوقفه عن العمل بها أو تخيير في العمل بأيها شاء. (والنظر) في هذه المسألة بعد جواز التعبد به (في طرفين) الطرف (الأول في وجوب العمل به) أي بخبر العدل (دل عليه) أي كونه حجة (السمع) أي الدليل السمعي فيجب العمل به (وقال ابن سريج والقفال) من الأشاعرة (والبصري) من المعتزلة (دل العقل) على ذلك (أيضاً) كما دل السمع وهو مذهب أحمد وتقديره أن الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلاً واجب العمل به كذلك بدليل أنه لما وجب اجتناب المضاد إجمالاً قطعاً وجب تفاصيل مثل قبول خبر العدل في قضية أكل شيء معين فيحكم العقل بأنه لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد أن ينقض فيحكم العقل بأنه لا يقام لحينه وما نحن به كذلك لأنه عليه السلام بعث لتحقيق المصالح ودفع المضار قطعاً ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعاً والجواب أنه مبني على الحسن والقبح عقلاً ولو سلم فلا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل هو أولى بالاحتياط ولم يفته إلى حد الوجوب (وأنكر قوم) وجوب العمل به لكن لا لدلالة العقل على امتناعه بل لعدم الدليل) وهو الدال على ذلك عند بعضهم (أو للدليل) الدال (على عدمه شرعاً) عند البعض (أو عقلاً) عند طائفة أما الدليل شرعاً فقله: «ولا تقف ما ليس لك به علم» نهى عن اتباع الظن فيكون حراماً فلا يكون واجباً وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن. الجواب أنه ظاهر ليس بقطعي مع أن المدلول من مسائل الأصول لا بد لها من قاطع مع أنه لا عموم له في الأشخاص ولا في الأزمان وقابل للتخصيص ولغيره مثل تأويل العلم بما يعم الظن والقطع وأما الدليل عقلاً فلا نه يؤدي إلى تحليل حرام وتحريم حلال بتقدير كذبه الممكن والجواب ما مر قوله (وأحاله آخرون) مشعر بأنه غير مذهب القائل بعدمه لدلالة العقل عليه يعني أنهم قائلون بكونه محالاً ذاتياً وهو الظاهر من مذهب الجبائي لكن التحقيق أنه قائل بامتناعه بالغير لتسكه بتحليل الحرام وتحريم الحلال كما أشير إليه في مختصر المدقق (واتفقوا) أي الكل (على الوجوب) أي وجوب العمل بخبر الواحد العدل (في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية) وهذا اقتفاء بصاحب

والثالث أن يتساوى الأمران كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف للقسمين الآخرين لعدم وجوب العمل بها كما سيأتى وأشار إلى الأول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد وأحترز بالعدل عن القسمين الآخرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد فى اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضاً وهو الذى زادت روايته على ثلاثة كما جزم به الأمدى وابن الحاجب أو غير مستفيض وهو ما رواه الثلاثة أو أقل ومتصود الفصل منحصر فى طرفين الأول فى وجوب العمل به وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور إلى أنه واجب لكن قال أكثرهم وجوبه للدليل السمعى فقط وقال ابن سريج والقفال والشاشى وأبو الحسين البصرى دل على وجوبه العقل والنقل وأنكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء فقالت فرقة منهم لأنه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لأوجبناه وقالت فرقة أخرى إنما لا يجب لأن الدليل قد قام على عدم الوجوب واختلف هؤلاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعى وقال بعضهم عقلى وإلى هذين المذهبين أشار بقوله شرعاً أو عقلاً وذهب آخرون إلى أن ورود العمل به مستحيل عقلاً . واعلم أن كلام المحصول يوم المغيرة بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف والذى يظهر أنه متحد به فتأمله وبقوى الاتحاد أن صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايرا وبينهما واقتصروا على الأول إلا أن يفرق بينهما بأن الأول فى الإيجاب والثانى فى الجواز (قوله وانفقوا) أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد فى الفتوى والشهادة والأمر الدنيوية كإخبار طبيب أو غيره بمضرة شئ مثلاً وإخبار شخص عن المالكة أنه منع من التصرف فى ثماره بعد أن أباحها وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها وهذه العبارة التى ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وغيره فى المحصول بقوله ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته كما فى الفتوى والعمادة والأمر الدنيوية هذا لفظه وبين المبارتين فرق لا يخفى قال (لنا وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر

الحاصل وفى محصول الإمام ما يشعر بأن الاتفاق إنما هو على الجواز فى هذه الأمور دون الوجوب لأنه قال لا يسلم الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والأمر الدينية والكاف للتمثيل لا لجعل الفتوى وغيره مقيساً عليه للغير لأن الحميل وغير المذكورات لا يصح اتفاقه مع الغير فى جواز العمل قياساً عليها كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول ولو سلم فالقياس فى الجواز فهو ظاهر فيه دون الوجوب إلا أن الظاهر أنه أراد بالجواز معناه الأعم الشامل للوجوب القطعى بتأثم العاى بترك العمل بقول المجتهد الذى قبله وتأثم القاضى بترك الحكم بعد شهادة الشهود العدول (لنا) على وجوب العمل بخبر العدل (وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر)

بإِذْنا رِ طائفةٍ مِنَ الفِرقةِ والإِناذارُ الخَبَرُ المُخوِّفُ والفرقةُ ثلاثةٌ والطائفةُ واحدٌ أو اثنانِ قيلَ لعلَّ للترجى قلنا تعذرَ فيحتملُ على الإيجابِ لمُشاركتِهِ في التَّوقُّعِ

في قوله تعالى فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليبتغوه وافي الدين وليندروا قومهم إذا رجعوا إليهم (بإِذْنا رِ طائفة من الفرقة) إذ الضمير في ليندروا للطائفة (والإِناذارُ الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان) إذ هي بعض الفرقة لا من التبعية ويؤيده ما في الصحاح نقلاً عن ابن عباس الطائفة الواحد قال الجار يردى رحمه الله يجب العمل لأن لابرار الخبر المخوف والتخويف إنما يحسن على تقدير الوجوب أقول لا تعلق لهذا بكلام المصنف هنا لأنه إنما ذكر قوله والانذار ذكر لتحقيق أن إيجاب العمل لإِناذار الطائفة إيجابه بخبر الواحد لأن الانذار هو الخبر الخاص وأما وجوب الحذر فإنما استفاده من لعلمهم يحذرون على ما يدل عليه السياق نعم هو ما يستعان به في هذا البحث في الجملة كما سيحىء لكن في محل آخر فان (قيل لعل) في قوله تعالى لعلمهم يحذرون (للترجى) فلا دلالة له فيه على الإيجاب (قلنا تعذر) حمله منا على الترجى المحال في حقه تعالى لأنه يوجب أنه لا يعلم العاقبة (فيحمل على الإيجاب لمشاركته) أى الإيجاب للترقى الذى هو معنى حقيقى (في التوقع) أقول لو قال والطلب لكان أصوب إذ التوقيع هو الطاعية المتضمنة للطلب الغير الصريح وهو راجع إلى معنى الترجى فلا يجوز تضمن إيجاب الله تعالى إياه قال العبرى رحمه الله الحاصل أنه يلزم أن يكون تعالى طالباً للحذر فيكون أمراً به موجباً إياه وفيه نظر إذ الطلب إنما يكون أمراً لو كان مانعاً من التقيض ولا نسلم دلالة الترجى على حمل هذا الطلب أقول لا يراد أن لعل يحمل على الطالب والطالب إيجاب بل المراد أن لعل الذى للترجى مستعار للإيجاب لعلاقة المشابهة وهى الطالب كالأسد للرجل الشجاع ولا يلزم دلالة المستعار منه على خصوصية المستعار له نعم لو قال لم لا يجوز أن يكون مستعاراً للندب بعين هذه العلاقة مع أن الأصل عدم الزائد الذى في الوجوب لكان رجهاً ولعله من قال على أنه من إطلاق المقيد على المطلق أى ما وضع الطالب الخاص على الطلب في الجملة على ما يدل عليه قوله لأن المترجى للشيء طالب له فالطلب لازم فهذا من إطلاق المألوم على اللازم ولا يجوز أن أقرب منه ولا مساوياً لأصل ولا يخفى أنه بعيد عن عبارة المصنف ولوسلم فلا امتناع في تحقق المطلق المراد بالمقيد في مقيد آخر بقرينة من مقام وغيره كما في إطلاق المرسن وهو أنف الحيوان كالبحر وغيره على الأنف مطلقاً وتعين أنف الآدمى مراداً بحسب المقام والقرينة هنا الانذار المتضمن للتخويف الموجب للحذر إذ لا خوف عقاب في ترك غير الواجب وبهذا

قيل الإنذارُ الفتوى قلنا يلزم تخصيص الإنذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه الثاني أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق لأن ما بالذات لا يكون بالغير والتألي باطل لقوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا

يندفع سؤال النذب أيضاً فإن (قيل الإنذار الفتوى) لا أن يراد به كل خبر مخوف إذ الأول هو اللائق بالفقه إذ هو إنما يحتاج إليه في الفتوى دون الرواية (قلنا) لو حمل الإنذار على الفتوى (يلزم) تخصيصان (تخصيص الإنذار) بالفتوى مع أنه أعم (والقوم بغير المجتهدين) إذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى آخر وإلا حمل عدم التخصيص فضلاً عن التخصيص (والرواية) ينتفع بها المجتهد وغيره) لتسك المجتهد بها في الأحكام وانزجار العاصي واعتباره بها فالجمل على ما يشمل الرواية لا يوجد شيئاً من التخصيصين قال العبري رحمه الله يحمل على الرواية ولا يلزم تخصيص أقول هذا إنما يصح لو أطلق على فتوى المجتهد أنه رواية وإلا فتخصيص بها ولا يشمل الفتوى قوله هو اللائق بالفقه قلنا هو أعم من علم الفتاوى والواقعات وغيره فالتخصيص اصطلاح طارئ ولهذا قيل إن أبا حنيفة رحمه الله أراد بقوله الفقه معرفة النفس مالها وما عليها ما يشمل الاعتقادات والوجدانيات والعمليات ثم سمي الكلام فقها أكبر فإن قيل لو كانت الفرقة ثلاثة لوجب النفع من كل ثلاثة طائفة (قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد) سواء كانت الطائفة واحداً أو اثنين واللازم باطل (قلنا) النص وإن كان عاماً يقتضي ذلك ووجوب العمل بخبر الواحد أيضاً لكن (خص النص فيه) أي في الحكم الأول للاجماع على عدم وجوب ذلك فيبقى معمولاً به في الحكم الآخر إذ التخصيص في بعض مقتضيات لا يقتضي التخصيص في سائرهما هذا ولكن يقال عليه لو سلم ذلك لكنه ظاهر في العموم وبجمل ما قلنا احتمالاً قريباً فلا يبقى قطعياً فلا يثبت به المسألة العلمية الأصولية لا يقال المسألة وسيلة إلى العمل فيكنى الظن لأننا نقول جميع مسائل الأصول كذلك وقدمنا فيها الاكتفاء بالظن وإنما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه (الثاني) من الوجوه (أنه) أي خبر الواحد العدل صالح للقبول لأنه (لو لم يقبل) أي لم يكن مقبولاً لذاته (لما علل بالفسق لأن ما بالذات) وهو عدم قبوله من حيث أنه خبر مخصوص (لا يكون بالغير) وهو الفسق وإلا لم يكن ما بالذات (والتألي باطل) لتعليله به (لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) أي لا تقبلوا نبأ فيه ترتيب الحكم وهو عدم القبول بالقائه على الوصف

الثالث القياس' على' الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعاً خاصاً والرواية عاماً

المناسب وهو الفسق وهو يوجب كون الوصف علة للحكم كما سيجيء فيلزم كون خبر الواحد لذاته صالحاً للقبول وعلة عدم القبول الفسق فإذا انتفت حصلت علة القبول وهي العدالة إذ عدم علية عدم القبول علة لعدم القبول وهو نفس القبول فيلزم القبول ويجب لوجود العلة وعدم ما يقتضى عدم صلاحية القبول كذا ذكر الفري رحمه الله أقول وفيه نظر لجواز أن يكون الفسق أحد موانع القبول والعدالة أحد شرائطه ولا يلزم من انتفاء الأول وتحقق الثاني تحقق للقبول وإن كان الخبر من حيث هو قابلاً للقبول لجواز وجود مانع آخر وانتفاء شرط آخر والجواب أن خبر الواحد من حيث هو خبر الواحد صالح للقبول فلا يكون كونه من الأحاد مانعاً فلا مانع سوى الفسق فإن قلت لانسليم ذلك بل هذا الخبر من حيث هو خبر صالح كذلك وشرط تحقق القول التواتر عند كونه من الأحاد يفتي الشرط وانتفاء الشرط مانع من التحقق قلنا لو كان ذلك مانعاً ليست المانعية إليه لأنه من ذاتيات هذا الخبر الخاص أو من لوازمه إذ الكلام في خبر الواحد لدلالة أفراد قوله فاسق ونكارتة في الإثبات عليه والوحدة بما لا ينفك عنه بخلاف الفسق وأنه مفارق فإن قلت الوحدة إنما لا تنفك من الواحد من حيث أنه واحد والفسق بالنسبة إلى الفاسق من حيث هو كذلك قلنا لو سلم فالوحدة رصف أصلي فالانتساب إليه دون الفسق الطارىء أولى خصوصاً على تقدير استقلاله بالمانعية وقد يستدل بأن الآية تدل على أن خبر غير الفاسق كالعدم مقبول على قاعدة المفهوم وهو ضعيف إذ المفهوم لو سلم دلالاته فإنما يدل ظاهراً لا قطعاً فلا يكون حجة في الأصول هذا والحق أن ما ذكر وإن سم لا يدل إلا على تحقق القبول لأعلى وجوبه شرعاً بمعنى أنه لو لم يقله المكلف اثم والنزاع فيه اللهم إلا أن يحمل إذا على القائل بعدم جواز القبول (الثالث القياس على الفتوى والشهادة) فإن خبر الواحد العدل فيهما واجب القبول فكذا في الرواية بإجماع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة كذلك بل الرواية لكونها أبعد من الغلط أولى إذ لا حاجة فيها إلا إلى استماع الحديث بخلاف الفتوى لتوقفه على سماع المفتي دليل الحكم ومعرفة كيفية الاستدلال به أو سماع دليل الحكم في المقيس عليه ومعرفة كيفية الاجتهاد وذلك بما يغلط فيه الآكثرون فإن (قيل) بين الفصلين فرق لأن الفتوى والشهادة (يقتضيان شرعاً خاصاً) أى حملاً يختص بالمستفتي وبالمشهود له (والرواية) يقتضى شرعاً (عاماً) في حق الجميع فلا يلزم من وجوب العمل بالظن الذي يخطئ ويصيب في حق الواحد وجوبه في حق عامة الخلق إذ عدم الاصابة في حقهم أكثر

وَرُدُّ بَأْصَلِ الْفَتَوَى قِيلَ لَوْ جَازَ لَجَازَ اتِّبَاعُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْإِعْتِقَادُ بِالظَّنِّ
قُلْنَا مَا الْجَامِعُ قِيلَ الشَّرْعُ يَتَّبِعُ الْمَصْلَحَةَ وَالظَّنُّ لَا يَجْعَلُ مَا لَيْسَ بِمَصْلَحَةٍ
مَصْلَحَةً قُلْنَا مَنْقُوضٌ بِالْفَتَوَى

خطراً فإنا (ورد) هذا الفرق (بأصل الفتوى) فإن شرعيته لا تختص بالمستفتى بل تعم
الكافة وفيه نظر لاختصاص الفتوى بالمقلدين وعموم الرواية إياهم والمجتهدين قوله : (قيل)
معارضة لما يدل على وجوب العمل أو ابتداء استدلال على عدم الوجوب وتقديره أنه
لو وجب اتباع الظن في المتنازع لجاز و (لو جاز لجاز اتباع الأنبياء ، والاعتقاد بالظن)
واللازم باطل ظاهر كلام الجاربردى رحمه الله أن المراد بالاتباع والاعتقاد شيء واحد
حيث قال لو جاز العمل بخبر الواحد العدل لجاز إذا ادعى النبوة بدون المعجزة وشرحه
العبرى بأنه لو جاز اتباع الظن في فروع الأحكام لجاز اتباع الأنبياء والاعتقاد في أصول
الدين كعرفته ووحدانيته بمجرد الظن بقيام الدليل القاطع الموجب لاتباع الظن في الفصلين
لكن الإجماع منعقد على خلافه في مسائل الأصول وفيه نظر أقول فيه خلل لأن الخصم إذا
اعترف بقيام القاطع في الفصلين كيف يمكنه ادعاء الإجماع على خلاف أحدهما ، ولعل هذا
هو وجه نظره اللهم إلا أن يجعل نقضاً لتطعية الأدلة المذكورة بأن يقال لو جاز ما ذكرتم
بما ذكر من الدليل الذى هو قطعى عنكم لجاز الاتباع والاعتقاد لقيام دليلكم بعينه في ذلك
واللازم باطل إجماعاً وحينئذ لا يستقيم الجواب بطلب الجامع أيضاً أشار الى تفسير الاتباع
بمثل ما ذكر الجاربردى رحمه الله حيث قال اثبات النبوة يكون بدليل قاطع ولا خفاء أنه
لا يحسن جعل اتباع من لم يظهر المعجزة اتباع الشيء لتوقف ثبوت النبوة على المعجزة اللهم
إلا إذا أريد من ظن أنه نبي وعندى يحتمل أن يكون معناه لو جاز اتباع الظن في العمل
بخبر الواحد لجاز اتباع الأنبياء الظن ولجاز لنا الاعتقاد في الإلهيات والنبوات بمجرد الظن
واللازمان باطلان (قلنا) لا نسلم الملازمة و (ما الجامع) فإن أبدى الجامع كما سيذكر
فالجواب بالفرق بين الرواية وهذه الأمور إذ يتأتى فيهما القطعى من الوحى والعقل بخلاف
الرواية إذ قيل ما لو حذفها التواتر فينقطع العمل على أن جواز عمل الأنبياء بالظن في
الأحكام مختلف فيه فإن (قيل الشرع يتبع المصلحة) أى شرعية الأحكام إنما هى لتحصيل
مصالح العباد وجوباً ، أو تفصيلاً ويدل عليه الاستقرار ولأن المقصود بالتبعية إصلاح
العباد في المعاش والمعاد فلو كان الظن موجباً فاذا غلب عليه تقيض الحكم المتبع لمصلحة
لزم كون ما ليس بمصلحة شرعياً والشرعى مصلحة البتة فيلزم جعل غير المصلحة مصلحة
(والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا) ما ذكرتم (منقوض بالفتوى)

والأمور الدنيوية) أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه الأول قوله تعالى : فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون . وجه الاستدلال أن الله تعالى أوجب الحذر أى الانكشاف عن الشيء بالإنذار طائفة من الفرقة ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد أما كونه تعالى أوجب الحذر فاقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجيى تمتع في حق الله تعالى لأنه عبارة عن توقع حصول الشيء الذى لا يكون المتوقع عالماً بحصوله ولا قادراً على إيجاده وإذا كان الترجيى متمتعاً فتعين حمل اللفظ على لازم الترجيى وهو الطلب أى الإيجاب لإطلاق الملزوم وإرادة لل لازم فانه مجاز محقق والأصل عدم غيره فان قيل يكون الترجيى باقياً على حقيقته وليكنه مصروف عن الله تعالى إلى الفرقة المتفقهة أى تنذر قومها لإنذار من يرجو حذرهم وحينئذ فلا إيجاب سلماً لكن لا نسلم أن طلب المحمول عليه وهو الطلب المتحمم فقد يكون على سبيل التنبه بالإنذار فلما يتحقق عند المقضى للعقاب وهو من خصائص الوجوب وأما كون الإنذار بقول طائفة من الفرقة فبناء المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير في قوله تعالى : ليتفقهوا ولينذروا . راجعاً إليهما وهو قول بعض المفسرين وفيه قول آخر حكاه الزمخشري ورجحه غيره أن المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين إذا عادوا إليهم ووجه ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد إنزال الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان إذا بعث جيشاً أمرع المؤمنين عن آخرهم إلى النفي وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحي والتفقه في الدين فأمرأوا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم وعلى هذا فلا حاجة لأن الباقيين كثيرين وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلأن الإنذار هو الخبر الذى يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فتعين أن تكون الطائفة النافرة منها واحداً أو اثنين لأنها بعضها وحينئذ فيكون الإنذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين ، وهو المدعى وفيما قاله

والشهادة (والأمور الدنيوية) لانهقاد الإجماع على اعتبار خبر الواحد في الفتوى والشهادة ولأن الواحد العدل إذا أخبر بأن هذا الطعام مسموم يجب الاحتراز عنه على كل عاقل إذا لم يدل دليل آخر على خلافه مع أن خبر الواحد لا يفيد الظن . قال الخنجرى رحمه الله :
نورد على الجواب الأول أن الجماع دفع الضرر المظنون ، وعلى الثاني أن الإجماع خص الصور الثلاث عن الدليل الدال على منع العمل بالظن فيبقى معمولاً فيما عداها ثم أجاب عن الأول بأن العمل باد في الدليلين مع القدرة على أعلاهما غير جائز والآعلى يتأني في الاتباع والاعتقاد بخلاف العملية الشرعية فان القطعى لا ينفى بالصور الجزئية الغير المتناهية وعن الثاني

في الفرقة والطائفة نظر فقد قال الجوهرى والفرقة طائفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعى رحمه الله في صلاة الخوف وهو من أهل هذا الشأن أن الطائفة أقلها ثلاثة ونقله أيضا عنه الففال في الاشارة نعم في صحاح الجوهرى عن ابن عباس رضى الله عنها في قوله وليشهد عذابها طائفة أى واحد فصاعدا (قوله قيل الخ) أى اعترض القائل بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه أحدها أن لعل مدلولها الترجى لا الوجوب والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجى حملناه على الإيجاب لمشاركته للترجى في الطلب كما تقدم لإيضاحه مع ما يرد عليه لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لأنها لو اشتركا في التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها وجوداً بعينه في الإيجاب الثانى لا نسلم أن المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما تقدم وإنما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لأن الانذار هنا متوقف على التفقه إذا الامر بالتفقه إنما هو لاجله والمتوقف على التفقه إنما هو الفتوى لا الخبر وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين أحدهما تخصيص الانذار بالفتوى مع أنها عامة فيه وفى الرواية والثانى تخصيص القوم من قوله تعالى : ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم بالمقلدين لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً فى فتواه بخلاف ما إذا حمل الانذار على الرواية أو على ما هو أعم فانه ينفى التخصيصات أما تخصيص الانذار فواضح وأما القوم فلأن الرواية ينفى بها المجتهد فى الاحكام وينفع بها المقلد فى الانزجار وحصول الثواب فى نقلها لغيره وغير ذلك الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد لأن لولا للتخصيص تقديره فلا خروج وليس كذلك إجماعاً وأجاب المصنف بأن هذا النص الذى فى لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد

بأن المعنى الذى لاجله خص الامور المذكورة بوجود فى الرواية فيجب تخصيصها أيضاً للمعنى المشترك الموجب للتخصيص وهو رفع المظنون قال العبرى رحمه الله ثانياً أنه يجب إثبات النبوة وهو المشار إليه باتباع الانبياء على رأيه بقاطع حتى يمكن أن يفرع عليه التعلقات المظنونة وكذا إثبات وجود الصانع وتوحيده ونحوهما لتحصيل الاعتقاد الجازم وهو المطلوب فيها قال رحمه الله فاعلم أنه لا إله إلا هو بلا خلاف أو فاتها ليست منتهى المظنونات ولا طرأت فيه الجزم حتى يلزم فيها القاطع بل اكتفى بإفادتها الظن ولزم القطع فى ثبوت منتهاها لتفديد هى الظن لأن ذلك إنما يكون لو استند آخر الامر إلى من علم صدقه بقاطع فعلى هذا الاجماع بينهما إذ المراد الجامع العقلى اليقيني ودفع الضرر المظنون ليس كذلك أقول لا نسلم لزوم قطعته منتهى المظنون ولا نسلم ان الرواية لا تنفد الظن إذا انتهى إلى

خص بالإجماع ، ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد (قوله الثاني) أى الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقديره من وجهين ذكر أصلهما في المحصول . أحدهما ولم يذكر المصنف سواء أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معطلا بالفسق وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضى عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لأن الحكم المعال بالذات لا يكون معطلا بالغير إذ لو كان معطلا بالغير لاقضى حصوله به مع كونه حاصل قبل ذلك أيضاً لكونه معطلا بالذات وذلك تحصيل للحاصل وهو محال والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى : وإن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لأن المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردوداً وإذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به لأن القائل قائلان التقرير الثاني أن الأمر بالتبيين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به إذا لم يكن فاسقاً لأن الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بأن الفتوى والشهادة تقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس والرواية تقتضى شرعاً عاماً للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد أن يعمل بالظن الذى قد يخطئ . ويصعب أن يجوز ذلك للناس كافة ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى فإن اتباع الظن فيها لا يختص بمسألة ولا يشخص وقد يقال الرواية أكثر عموماً لأنها تقتضى الحكم على المجتهدين والمقلدين وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين وقد استدلل في المحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد بأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل ببلوغ الأحكام وإجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه (قوله قيسل

من ظن صدقه ثم قال وجواب الخنجى الأول منقوض بهذه المسألة فإنه تمسك في شرحه عليها بالنص والقياس الموجبين أقول المراد أنه لما أمكن إثبات النبوة والاعتقادات بقاطع لم يجوز الشارع فيها العمل بمجرد الظن بلا تحصيل قاطع مبين حصوله ولما تعذر أو تيسر العمل في كل من الجزئيات الفرعية تحصيل قاطع اكتفى فيه بمجرد الظن كخبر الواحد العدل إذ ما جعل في الدين من حرج فائدة هذا من جواز الاستدلال على مسألة واحدة بأمر بعضها قطعى دون البعض حتى يتقضى منه ثم قال قوله الدليل القطعى لا يفي إن أراد أنه لا يفي دليل عقلى لصور غير مناسبة بأن يقوم على كل منها بخصوصه فسلم لكن الظنى أيضاً كذلك إذ لا يوجد دليل ظنى كلى دال على كل صورة بخصوصها بل اسكل صورة ظنية دليل ظنى يخصها وكذا كانت أدلة الفقه تفصيله وإن أراد امتناع قيام دليل على قاعدة لها جزئيات غير

لو جاز) أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بأمرين أحدهما أنه لو جاز قبوله في الرواية لجاز اتباع مدعى النبوة بدون المعجزة بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد كعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقاً وأجاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وإن أبدوا جامعا كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بأن الخطأ في النبوات وفي الاعتقاد كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وأيضاً فلأن القطع في كل مسألة شرعية متعذر بخلاف اتباع الأنبياء والاعتقاد به الثاني أن الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلاً وإحساناً والظن الحاصل من خبر الواحد لا يحمل ما ليس بمصلحة مصلحة لأنه يخطئ ويصيب فلا يعول عليه والجواب أن ما قالوه بعينه جار في الفتوى والأمور الدنيوية مع أن قول الواحد فيهما مقبول اتفاقاً كما تقدم قال (الطرف الثاني في شرائط العمل به وهو إما في المخبر أو المخبر به عنه أو الخبر أما الأول فصفات تغلب على الظن وهي خمس الأول التكليف فإن غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى

محصورة كما يقال خبر الواحد مقبول فلا نسلم ذلك أقول أراد أنه يتعسر أن يوجد في العمل السكك من الصور الجزئية دليل قطعي يخصها بخصوصها ولا يتعسر أن يوجد في كل منها دليل ظني خاص إذ في أخبار الآحاد كثرة في القياسات والاجتهادات بحال واسع يكاد لا ينتهي فلم يشترط في ثبوت العمليات قاطع واكتفى بظني ثم قال وجوابه الثاني عين إعادته النقض إذ معنى ما ذكرتم من الدليل على عدم اعتبار الظن في باب الرواية منقوض بالفتوى وغيرها فانها موجودة في الصور الثلاث أيضاً وكذا المخصص لها عن هذا الحكم العام موجود في باب الرواية فحينئذ يكون السؤال والجواب مستدركا أقول لانسلم أن معنى النقض هذا المجموع بل معناه على ما لا يخفى الشق الأول فقط (الطرف الثاني في شرائط العمل به) أى بخبر الواحد (وهو) أى المذكور وهو الشرائط أو الجنس (إما) ان يعتبر (في المخبر) وهو الراوى (أو المخبر به) وهو الكلام الذى يقع به الاخبار وفي بعض النسخ عنه والأول أصوب وتوجيه الثاني بأن الأحاديث المؤدية بما يخبر عنها بأنها قول الرسول أو فعله عليه السلام (عنه أو الخبر) وهو الاخبار والرواية (أما) القسم (الأول) وهو المعتبر في الراوى (فصفات تغلب على الظن) صدقها أى يكون سبب هلة الظن وفي بعض النسخ تغلب الظن أى ظن الصدق (وهي خمس) صفات الصفة (الأول التكليف) أى صفة كونه مكلفاً بأن يكون عاقلاً بالغاً (فإن غير المكلف) كالمجنون والصبي (لا يمنعه خشية الله تعالى) عن التكذب والافتراء الأول ظاهر وكذا الثاني إن كان غير مميز وإن كان مميز فلعدم علمه بالواحدة أو علمه بعدمها وخص الجار بردى عدم الخشية بالصبي المميز وقال في المجنون والصبي الغير المميز

قيل يصح الاقتداء بالصبي اعتماداً على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فإن تحمّل ثم بلغ وأدى قبل قياساً على الشهادة والإجماع على إحضار الصبيان مجالس الحديث الثاني كونه من أهل القبلة

لأنه لا يضبط لها ولا يخفاء أن اللائق بعبارة المصنف ما ذكرنا فان (قيل يصح الاقتداء بالصبي) المميز ويقبل خبره إذا أخبرنا به متطهر (اعتماداً على خبره بطهره) فيصح روايته أيضاً (قلنا) صحة الاقتداء به ليس للاعتماد على خبره بل (لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره) أى على ظن المأموم بكون الإمام طاهراً أى يصدقه فى أنه طاهر وليس فى بعض النسخ لفظ على الظن وكأنه سقط من القلم اللهم إلا أن يكون بناء على معنى لا يتوقف صحة صلاة المقتدى على طهارة الإمام وصحة صلاته بل يصح وإن لم يكن الإمام متطهراً إذ لم يعلم المأموم أو يكون بطهره متعلقاً بالصحة وصلة التوقف محذوفة أى لعدم توقف صحة صلاته بسبب طهارته على طهر الإمام إذا غلب على ظنه بطهر الإمام وأما الرواية فلا بد فيها من غلبة الظن بصدق الراوى فلا يقبل خبر الصبي فان قلت شهادة بعض الصبيان على بعض فى الدماء قيل تفرقهم يقبل بإجماع أهل المدينة فالرواية أولى لأنه محتاط فى الشهادة ما لم يحتط فى الرواية قلنا هذا مستثنى لمسيئ الحاجة لكثرة الجناية فيما بينهم منفردين لا يحضرهم عدل فتضيع الحقوق التى تجب بتلك الجنايات لو لم يعتبر شهادتهم والمشروع المستثنى من القواعد الكلية الشرعية لا يرد نقضاً كالوثاق بشهادة جرمية هذا إذا أدى قبل البلوغ (فإن تحمّل) الرواية حال الصبا (ثم بلغ وأدى) بعد ما بلغ (قبل) منه (قياساً على الشهادة) وانها متفق عليها والرواية أولى بالقبول والجامع أنه حال الاداء عدل مكلف قال الجاربردى رحمه الله فى بيان الأولوية لأن منصب الرواية مقدم على منصب الشهادة أقول لاخفاء فى أن قبول رواية فيها نوع ضعف فى الأدنى لا يستلزم قبولها فى الأعلى بالأولى بل الوجه فى الأولوية ما ذكرنا من أن الاحتياط فى الشهادة أكثر (والإجماع) عطف على قوله قياساً أى ويقبل روايته إذا أدى بعد البلوغ لاجماع السلف والخلف (على إحضار الصبيان مجالس الحديث) وإسماعهم فلولا فتوى روايتهم بعد البلوغ لم يكن لذلك فائدة وفيه نظر لجواز أن يكون للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط لأن الصحابة أجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما مع أنهم يحملون كثيراً من الأحاديث قبل البلوغ ورووا بعده يدل عليه كتب الحديث وأنهم ماسئلوا قط عن تحمّلهم أقبل البلوغ كان أم بعده وإن احتمل الأمرين احتمالاً ظاهراً الصفة (الثانى كونه) أى الراوى (من أهل القبلة) أى أن يكون من المصلين

فتقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة إن اعتقدوا حرمة الكذب فإنه يمنع عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفرق أقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر بكسر الباء وهو الراوى وبعضها في الخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ أما الأول وهى شرائط الخبر فضابطها الإجمالى عبارة عن صفات تغلب على الظن أن الخبر صادق وعند التفصيل ترجع إلى خمس صفات كما ذكرها المصنف إلا أن الخامس منها إنما هو شرط على قول مرجوح الوصف الأول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذى لم يميز بالإجماع وكذا المميز عند الجمهور فإن غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعله بأنه غير معاقب وهو في الحقيقة أكثر جرأة من الفاسق استدلل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به في الصلاة اعتماداً على أخباره بأنه متطهر لكنه يصح

صلاتنا الموحدين العادين أنفسهم من متابعي نبينا محمد عليه الصلاة والسلام فلا يقبل خبر من لم يكن كذلك سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أولاً ولم يقل الإسلام كما هو المشهور لئلا يخرج مثل المجسمة أى الكافر الموافق في القبلية المخالف في الاعتقاد إلى حد يوجب الكفر فإنه مقبول الرواية إذا احتز عن الكذب وإليه أشار قوله : (فتقبل رواية الكافر الموافق) في القبلية (كالمجسمة) الكفار عند الأشاعرة ونحوهم (إن اعتقدوا حرمة الكذب فإنه يمنعه عنه) أى اعتقاد حرمة الكذب يمنع هذا الكافر عن الكذب في الافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم فيحصل ظن صدقه فيقبل وإن لم يعتقد ذلك فلا إذ لا يبعد عنه الكذب وعليه البصرى (وقاسه) أى الكافر الموافق (القاضيان) أبو بكر وعبد الجبار (بالفاسق و) الكافر (المخالف) لأن قبول الرواية تعبد لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف فلا يحصل للكافر الموافق كما لا يحصل للفاسق بل أولى وكما لا يحصل للكافر المخالف إجماعاً بجامع وجوب إذلالها شرعاً فإن قلت دعوى الإجماع ممنوع كيف وقد قبل أبو حنيفة رحمه الله شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم في الرواية قلنا : قد صرح بعد قبول رواية الكافر وقبول شهادتهم للضرورة صيانته للمحتوق إذ أكثر معاملاتهم بما لا يحضره مسلمان (ورد) قياسهما (بالفرق) بأن الفاسق عرف بالافتدام على المحرمات فلا يبعد منه الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب فإنه كالمتؤمنين في الامتناع عن الكذب والافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم وبأن الكافر المخالف خارج عن الملة قطعاً فصار عدو الدين نبيئاً عليه الصلاة والسلام فلا يؤمن عليه في الرواية التى من باب الذين أن يفترى على النبي عليه السلام لكونه مهتماً ، وإن كان في دينه حرمة الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب ولهذا فرق بينهما في

فدل على قبول خبره وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة إلى قبول أخباره بظهوره بل لكونها غير متوقفة على طهارة الإمام لأن المأموم متى لم يظن حدث الإمام صحت صلاته وإن تبين حدث الإمام وأما الرواية فشرط صحتهما السماع (قوله فإن تحمل) يعنى ان الصبي إذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فإنه يقبل لأمريّن أحدهما القياس على الشهادة الثانية لإجماع السلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث ولك أن تجيب عن الأول بأن الرواية تقتضى شرعاً عاماً فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وعن الثاني بأن الاحضار قد يكون للتبرك أو سهولة الحفظ أو لاعتیاد ملازمة الخير (قوله الثاني) أى الشرط الثاني من شرائط الخبر أن يكون من أهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف فى القبلة ، وهو المخالف فى الملة الإسلامية كاليهودى والنصرانى إجماعاً فإن كان الكافر يصلى لقبيلتنا كالنجسم وغيره إن قلنا بتكفيره ففيه خلاف قال فى المحصول الحق أنه إن اعتقد حرمة الكذب بيمين من قبلنا زوايته وإلا فلا وتبعه عليه المصنف واستدل عليه بأن اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيذاب على الظن صدقه لأن المقتضى قد وجد والاصل عدم المعارض . وقاله القاضى أبو بكر والقاضى عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقاً قياساً على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجماع الفسق والكفر ، ونقله الآمدى عن الأككرين وجزم به ابن الحساج والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لا يعلم فسق نفسه ويحتجب الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق ، والفرق بينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الإسلام . فلا تقبل روايته لأن ذلك منصب شريف يقتضى الإعران

كثير من الامور كالدفن فى مقبرة المسلمين وغيره ومن هذا تبين أن رواية الكافر الموافق فيما يتعلق بكفره وهواه لا يقبل للثمة وقد يستدل بقوله تعالى : وإن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على عدم قبول خبر الكافر مطلقاً إذ الكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وإن لم يسم فى عرف المتأخرين فاسقاً وجعل قسماً له وعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها كذا ذكر المحقق وأما البدعة التى لم تبلغ حد الا كفار فهى إن لم تكن واضحة لا تمنع القبول اتفاقاً كالقول يتفصيل على على أبى بكر رضى الله عنهما وجعل الصفات غير زائدة على الذات بل عينها كما هو رأى الفلاسفة أيضاً من البدع الغير الواضحة . كما أشير إليه فى المختصر وشرحه وصرح به الفاضل وإن كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشنوا الإغارة وأحرقوا وسبوا فرده قوم دون قوم استدل الراد بقوله تعالى : وإن جاءكم فاسق ، وهذا فاسق لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر إذا ظن صدقه والمختار الرد لأن العمل بالآية أولى من الحديث لتواترها دونه ولخصوصها بالفاسق وعمومه إياه وغيره

والاكرام قال (الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من اقتراف
الكبائر والردائل المباحة)

ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر كما هو رأى الشافعية الصفة (الثالث : العدالة) قال حجة
الإسلام هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة
جميعاً قوله من الدين ليخرج الكافر وقوله يحمل إلى قوله التقوى ليخرج الفاسق أى مقترف
الكبيرة والمصر على الصغيرة وقوله والمروءة ليخرج مرتكب الصغائر المنهى عنها أو المباحات
كذلك وزاد المدقق قوله وليس معها بدعة ليخرج المبتدع لأن التقوى تختص بالعمليات
أقول الحق أن التقوى أعم ولذا قيل المتق من يتق الشرك فلا حاجة إلى ذلك وعلى هذا
لا حاجة إلى قوله من الدين أيضاً ، ولهذا حذفه الإمام من التعريف على أن في كون البدعة
مختلا بالعدالة نظراً كما نص عليه الفاضل قال المحقق رحمه الله إن الفاسق يخرج بقيد التقوى
والمروءة قال الفاضل فيه اشعار بأن تارك المروءة فاسق وليس كذلك أقول وذلك لأن
المحقق نفسه صرح في تعريف الفاسق بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها وفسر المصنف
العدالة بقوله : (وهي ملكة في النفس) وإنما لم يقتصر على ملكة مع أنها هيئة راسخة
في النفس أحسن ترتب قوله : (تمنعها) أى النفس (من اقتراف الكبائر) أى اكتسابها
ومباشرتها وهذا مستفاد من قول الحجة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى ويخرج الكافر
إذ الكفر رأس الكبائر وقوله : (والردائل المباحة) تفيد فائدة قيد المروءة في كلام
الحجة إذ هي الأمور القادحة كالأكل في الطريق والبول في الشارع ، وصحبة الأراذل ،
والإفراط في المزاح واللعب بالحمام والحرف الدنيئة ممن لا يليق به ولا ضرورة والضابط
أن كل مالا يؤمن معه جرأته على التكذب يقدر في الرواية ومالا فلا ولم يورد ما يشمر
بعدم الاصرار على الصغائر ، وبعدم بعض الصغائر كالتى توجب الحصة واعتذر عند المراعى
بأنه لما ذكر أن مباحات الرذيلة واجبة الترك فالصغائر أولى وبأن الصغيرة التى أقر عليها من
الكبائر لقوله عليه السلام لا صغيرة مع الإصرار قال العبرى فيه نظر أما أولاً فلأنه لا يفيد
الصدق التعريف على المجتنب عن الكبائر والردائل المباحة دون الصغائر مع أنه ليس يعدل
وأما فى الثانى : فلأن الاصرار على الصغيرة لو كانت كبيرة لكان التقييد به مستدركا لكن
الفقهاء اعتبروه فى كتبهم وعطفوه عليها ، وأما المروى فكأنه حديث المشايخ لا قول النبي
عليه السلام أقول الجواب عن الأول انه إذا فهم من التعريف أن العدالة ملكة مانعة عن
اقتراف الردائل فقد فهم أنها مانعة عن الصغائر القادحة فى المروءة والاصرار على الصغائر
كيف ما كانت فلا تصدق حينئذ على من لا امتناع له عن ذلك وعن اثنائى بجواز أن يكون

فلا تُقبل رواية من أقدم على الفسق علماً وإن جهل قبل قال
القاضي أبو بكر ضم جهل إلى فسق قلنا الفرق عدم الجراءة ومن
لا تعرف عدالته لا تقبل روايته

من قيد به من يقول بانحصار الكبيرة في الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في
الحرم أى الظلم في حرم مكة وهذا مروى عن ابن عمر أو فيها وفي أكل الربا كما روى عن
أبي هريرة أو في المجموع مع زيادة السرقة وشرب الخمر كما روى عن علي رضي الله عنه أو من
القائلين بأن الكبيرة ما يوعده عليه الشارع بخصوصه أو بأنها ما أوجب الحد ويموز أن يكون
مذهب المصنف ما اختاره بعضهم من أن الكبيرة هي المذكورات وكل ما كان مفسدته مثل
مفسدة أقل المذكورات مفسدة ، أو أكثر منه ولا خفاء أن مفسدة الإصرار على الصغار
أكثر من مفسدة كثير من الكبائر في تسويد القلب والاعغال عن جناب الله تعالى إلى غير
ذلك أو ما اختاره آخرون من أن لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار ، وأما
قوله : وأما المروى الخ فاتها يصح لو لم ينسبوا الحديث إلى النبي عليه السلام وقوله :
(فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق علماً) بالغاً لاستباحة ما يدل على إحرازه في التعريف
عن الإصرار على الصغائر لأنه فسق ثم اعلم أن الراوى إن كان معلوم العدالة تقبل روايته
اتفاقاً ، وإن كان الفسق مع علمه به لم تقبل (وإن جهل) بكونه فاسقاً (قبل) خبره
وروايته سواء كان فسقه مظنوناً كشرب الخنفي النبيذ ، أو مقطوعاً ككثير المعتزلة الصفات
كذا ذكره العبري وفي مطابقة المثال للآخر نظر لأن نفي الصفات بمعنى أنها ليست بموجودات
حقيقية خارجة زائدة على الذات ليس مما يدل قاطع عقلى أو نقلى بطلانه وما ظن أنه قطعى
في ذلك في الكتب الكلامية فغير تام عند من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، وإنما
لم يرد روايته لأنه لما لم يقدم على الفسق باعتقاده يبعد منه تعمد الكذب فيظهر صدقه
حينئذ وما يؤيد ذلك ما قال الشافعى أحد الخنفي الشارب النبيذ وأقبل روايته وقال : أقبل
رواية أهل الاهواء الخطابية من الروافض فانهم يرون شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم
(قال القاضي أبو بكر) لا يقبل روايته لأنه (ضم جهل إلى فسق) لأنه فاق جهل
لفسقه فاذا لم تقبل الرواية بالفاسق العالم بالفاسق الجاهل أولى (قلنا : الفرق) بينهما
(عدم الجراءة) فإن العالم مجترىء في فسقه دون الجاهل ، فلا يبعد من الأول الاجترار
على الكذب فلا ثقة بقوله بخلاف الجاهل (ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته)
عطف على من أقدم أى لا يقبل رواية من لا تعلم عدالته ولا فسقه بأن كان مجهول الحال

لأنّ الفسق مانعٌ فلا بدّ من تحقّق عدمه كالصّبَا والكفر

عند الشافعي وأحمد (لأنّ الفسق مانع) من القبول والحكم بوجود الشيء إنّما يصح عند العلم بانتفاء المانع (فلا بدّ من تحقّق عدمه) أى العلم بعدم الفسق لتقبل (كالصّبَا والكفر) فان كلا منهما لما كان مانعاً وجب العلم بعدمهما فى قبول الرواية فن لا يعلم حاله من العدالة والفسق بل كان مجهول الحال لا تقبل روايته ولأنّ مثل قوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظنّ » يدل على المنع من اتباع الظنّ مطلقاً وخصّ فى المعلوم عدالته بالاجماع فتبقى فيما عداه معمولاً بها وفيه نظر فان قلت كيف صحّ جعل العدالة معلومة مع احتمال أن من اعتقد كونه عدلاً يرتكب كبيرة أو يصّر على صغيرة حقيقة ونحن لا نعلم ذلك قلنا العلم قد يطلق على غالب الرأى قال الله تعالى : « فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار » كذا منه المجهول ونقل عن أنى حنيفة رحمه الله قبول روايته اكتفاء بسلامته من الفسق بظاهر الإسلام واستدل عليه بأنّ الفسق شرط وجوب التثبيت على ما يفهم من قوله : « إن جاءكم فاسق » وهنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبيت لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط وهذا إلزام عن القائلين بمفهوم الشرط فلا يرد عليه حيثئذ ما قيل ان رفع الملزوم لا يقتضى نفي اللازم وهذا إذا علم تحقّق سبب آخر لم يمكن إلزام القائلين بمفهوم الشرط لانهم إنّما يقولون بانتفاء المشروط بانتفاء الشرط حيث لم يتحقّق بوجود سبب آخر يقتضى تحقّق المشروط وإن انتفى الشرط الذى هو أحد الأسباب فيندفع ما قاله العلامة من أن انتفاء السبب المعين لا يستلزم انتفاء السبب لجواز تعدد السبب قال الفاضل إلا أنه يمكن تمثيته بما ذكر من أن تعدد السبب هنا معلوم لأن كونه مجهولاً بالعدالة والفسق أيضاً سبب التثبيت والجواب عن الاستدلال بأننا لا نسلم أن هنا قد انتفى الفسق بل انتفى العلم والمطلوب العلم بانتفائه ولا يتحقّق إلا بخبره والمصاحبة أو تركية من له خبرة به من العدول فان قلت الأصل عدم الفسق فهو ثابت ظاهراً قلنا الظاهر أن الأصل الفسق لأن العدالة طارئة ولأنه أكثر كذا ذكر المحقق قال الفاضل معناه أن الفسق أكثر فهو أغلب على الظنّ وأرجح وهو معنى الأصل وهذا ظاهر لكن فى كون العدالة طارئة نظر بل الأصل أن الصبي إذا بلغ عدلاً حتى يصدر عنه معصية واستدل أيضاً بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والجواب أنا لا نسلم أن هذا ظاهر بل يستوى فيه الصدق والكذب ما لم تعلم العدالة وبأنه معارض بالآيات المانعة من اتباع الظنّ بهذا ولكن المختار عند الحنفية أن رواية المجهول تقبل فى القرن الذى شهد النبى عليه السلام بخيرتهم وعدالتهم حيث قال خير القرون قرنى الذى أنا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث دون غيرهم لفسق الكذب فيه بشهادته عليه السلام وحيثئذ لا يخفى كون المجهول فى هذا القرن من انتفى عنه الفسق وشبّه له العدالة

والعدالة تُعرَفُ بالتزكية وفيها مسائلُ الأولى شُرْطُ العدد في الرواية
والشهادة ومنع القاضي فيها والحق الفرق كالأصل الثانية قال الشافعي
رضي الله عنه يُذكرُ سببُ الجرح

ظاهراً كالزكي فلا يستقيم حينئذ الجواب عن الاستدلال بالآية وعن السؤال وعن الاستدلال
بالحديث ويندفع أيضاً الاستدلال بأن الفسق مانع الخ وبقوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظن »
على ما لا يخفى ولما بين اشتراط العدالة في الراوى أراد أن يبين طريق معرفتها فقال :
(والعدالة تعرف بالتزكية) لأنها أمر لا يطلع على حقيقتها إلا بالامارة وهي التزكية أو
الاختبار ولم يذكره لأن التزكية تتوقف عليه لانتهاؤها بالآخرة إليه (وفيها) أى في
المذكورات (مسائل الأولى - شرط) عند بعض المحدثين (العدد) في المزكى والجرح
(في الرواية والشهادة) فلا تثبت التزكية والجرح بواحد (ومنع القاضي) هذا الاشتراط
(فيهما) أى الرواية والشهادة مع الاعتراف بأن الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكى
(والحق) عند قوم منهم الإمام والمصنف (الفرق) أى اشتراط عدد المزكى في الشهادة
دون الرواية وبيانه أن الرواية التي هي فرعها (كالأصل) تثبت بقبول الواحد فتثبت به
العدالة التي هي فرعها كالأصل إذ الفرع لا يزيد على الأصل بخلاف الشهادة فانها لم تثبت بدون
العدد اشترط في الفرع ذلك كالأصل أيضاً قليل وهذا إنما يتم لو ثبت أن الفرع لا ينقص عن
الأصل حتى يجب في تعديل الشهود اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي فيه اثنان
على أن عدم الزيادة أيضاً ليس بثابت إذ يكفي في شهادة هلال رمضان بواحد ويفتقر في
تعديله إلى اثنين فيمكن الجواب عنهما بأن كلا منهما ثابت في باب الشهادة على الإطلاق
وزيادة الأصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة رمضان إنما تثبت بخصوص نص احتياطاً
لدرء العقوبات وإيجاب العبادات واستدل على الأول بأن الجرح والتعديل شهادة فيجب التعدد
كسائر الشهادات وأجيب بأنه خبر فيكفي الواحد كسائر الأخبار وبأن اعتبار العدد أحوط
لأنه أبعد من احتمال العمل بما ليس بحديث وعورض بأن عدم اعتباره أحوط لكونه أبعد
عن احتمال عدم العمل بما هو حديث واستدل على الثاني بعكس ما مر وقيل خبر فيكفي
الواحد وأجيب بأنه شهادة فلا يكفي وقيل أحوط وعورض بأن الآخر أحوط المسألة (الثانية)
قال الشافعي رضي الله عنه يذكرُ سببُ الجرح (أى يجب على الجرح ذكرُ سبب
الجرح لأنه ربما يجرح بما لا يكون جرحاً لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكرُ
سبب التعديل فإن العدالة أمر واحد وهو ملازمة التقوى والمروءة معاً كذا ذكر الآمدى قال
الفاضل لا يخفى أن اجتتاب أسباب الجرح أسباب العدالة والاختلاف فيها اختلاف فيها

وقيل سبب التعديل وقيل سببها وقال القاضي لا فيها الثالثة الجرح
مقدم على التعديل لأن فيه زيادة

والأقرب ما ذكر حجة الإسلام في المستصفي والإمام في البرهان أن أسباب التعديل أكثرها
لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلماذا يكتفى بالاطلاق والتحقيق أن العدالة بمنزلة وجود مجموع
يفتقر إلى إجراء وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدم له فيكتفى فيه عدم شيء
من الأجراء أو الشروط فيذكر (وقيل) يذكر (سبب التعديل) أي يجب ذكر
سبب التعديل دون الجرح لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها للسرعة
الناس إلى البناء على الظاهر فجاز أن يتصور المتصنع المزور عدلاً والجواب أنا لا نسلم أن مطلق
الجرح يبطل الثقة لجواز أن لا يكون ما اعتقده جرحاً ولا نسلم أن ظاهر العدالة غير كاف
وكونه مصطنعاً مزوراً أمر باطن ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطل (وقيل) يذكر
(سببها) أي يجب على الجرح ذكر سبب الجرح وعلى المعدل أن يذكر سبب التعديل
لأنه لو اكتفى بالاطلاق فيهما لزم إثباتهما مع الشك لوجود الالتباس فيهما (وقال
القاضي لا) يجب ذكر السبب (فيهما) لأن شهادة العدل والجرح من بصيرة الإنسان
التعديل والجرح وإلا لم يكن عدلاً وهو خلاف المفروض وما قيل إنه ربما يخرج بسبب لانه
قد فوج بأنه لما أطلق في محل الخلاف وكان مدلساً وذا يقدح في عدالته والجواب أنه قد
يبنى الجرح على اعتقاده فيما رآه جرحاً حقاً فلا يلزم التدليس وبأنه ربما لا يعرف الخلاف
ولا يخطر بباله أصلاً فلا تدليس وفي محصول الإمام أن علينا كونه عالماً بأسباب الجرح والتعديل
كفي للاطلاق وإن عرفنا عدالته ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه
قال العبري وفيه نظر لأن من كان عدلاً لا يشهد على أحدهما إلا عن بصيرة أقول لعله اعتقد
أن مجرد الإسلام سبب العدالة أو اعتقد أن مجرد الذلة سبب الجرح المسألة (الثالثة الجرح
مقدم على التعديل) عند تعارضهما (لأن فيه) أي في الجرح (زيادة) اطلاع
على شيء لم يطلع عليه المعدل ولا نفاه اللهم إذا جرحه بقتل إنسان فقال المعدل رأيت حياً
فهنا يتساويان ويصار إلى الترجيح بوجه آخر أو بأن يقول الجرح كان هذا شرب وزني في
اليوم الفلاني وقال المعدل بل كان في ذلك اليوم من أوله إلى آخره مصلياً صائماً ويقرر ذلك
أن المعدل ناف أي ينفي الأمر العارض وهو الفسق أو ظاهر الإسلام يدل على العدالة مع
أنه يكون حين البلوغ عدلاً على ما مر فهو مستجد على الظاهر واستصحاب الحال ويتمسك
بالأصل (والجرح ثبت) أي ثبت الأمر العارض فهو بان كلامه على الدليل الدال على
خلاف الظاهر فيكون أقوى إلا إذا كان النفي مما يعرف بدليله كما في المثالين المذكورين

الرابعة التزكية أن يحكم بشهادته أو يثنى عليه أو يروى عنه من لا يروى عن غير العدل أو يعمل بخبره (أقول شرع في الوصف الثالث من الأوصاف المشروطة في الخبر وهي العدالة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة في النفس أي هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والذائل المباحة فأما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام منتشر محله كتب الفروع وأما الرذائل فأشار بها إلى المحافظة على المروءة وهي أن يسير سيرة أمثاله في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء أو الجندی الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فأما قيل تعاطى الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قاذح وتعييره بالذائل والكبائر يدفعه وأيضاً فإن الإصرار على الصغائر كذلك ولا ذكر له في الحد وكذلك المرة من صغائر الخمسة كالتطيف باللبة كما ذكره في المحصول قلنا أما الأول لجوابه أن الملكة إذا قويت على دفع الجملة فلأن تقوى على بعضها أولى وأما الثاني لجوابه ما قاله الغزالي في الاحياء في كتاب التوبة أن الصغيرة بالإصرار تصير كبيرة وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة من الرذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الأولى نعم يرد عليه أن المروءة ليست وصفاً معتبراً في العدالة بل في قبول الشهادة والرواية فإن العدالة ضد الفسق (قوله فلا تقبل) يعنى أنه لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً بكونه فسيقاً للاجماع ولقوله تعالى : «إن جاءكم فاسق، الآية فإن كان الفاسق قد جهل

فانه حينئذ يساوى الاثبات في القوة فيطلب الترجيح مزوجه آخرو تعرف من هذا ما ذكر المحقق من أن تقديم الجرح جمع بينهما فان غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقه ولم يظنه وظن عدالته إذ العلم بالعدم لا يتصور والجراح يقول أنا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجراح كاذباً ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فهذا أولى لأن تكذيب المعدل خلاف الظاهر هذا إذا أطلق وأما إذا عين الجراح السبب ونفاه المعدل بطريق يقتضى تعارضاً فيصير إلى الترجيح المسألة (الرابعة التزكية) تحصل بأحد طرق أربعة (أن يحكم بشهادته) أى يحكم الحاكم المشترط للعدالة حكماً بناء على شهادته وهو أعلاها لكن ترك الحكم بشهادته ليس جرحاً في روايته إذ شرط في الشهادة أمور آخر سوى العدالة فذلك ربما يكون لا تنافاً بعضها (أو يثنى عليه) أى يمدحه العارف بأسباب العدالة وأثنى عليه بأنه رجل عدل أو صالح أو مقبول الرواية أو الشهادة (أو يروى عنه من لا يروى عن غير العدل) فان ذلك تعديل المروى عنه بخلاف من روى عن كل من سمع ويسكت عن الثناء عليه لو كلف ذلك (أو يعمل بخبره) بأن يعتمد العدل على

أن ما أتى به فسق في قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح والتفسيق بالشئ مع الجهل بكونه فسقاً يتصور في المخالفين في الأصول كالجوارح ونفاة الصفات فإن الجهل في ذلك ليس عذراً وإلا لزم ذلك في حق اليهود والنصارى وأما من وطئ أجنيبة جاهلاً بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه وكذلك من شرب النبيذ مثلاً لا اعتقاده الإباحة لأنه ليس فاسقاً قطعاً كما قاله ابن الحاجب وإن كان بعض الشافعية خالف في قبول قوله إذا علمت ذلك فأحد المذهبين وهو رأى القاضى واختاره الآمدى أنه لا يقبل قوله والثاني يقبل ونص عليه الشافعى فقال وأقبل رواية أهل الأهرام إلا الخطابية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور موافقيهم واختاره الامام وأتباعه قال إلا أن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله لأن العناد كذب ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا لأن الدليل الذى قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل في الفاسق لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق محتافيان ولهذا أن المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من أهل القبلة (قوله قال القاضى) أى احتج القاضى على عدم القبول بأن المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه إنما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهى الجهل وفرق المصنف بأن الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب ولا يصير الراوى مجروحاً بالحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الأصح كقول من لحق الزهرى قال الزهرى موها أنه سمع منه (قوله ومن لا تعرف) يعنى أن الشخص إذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فإن روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعى واختاره هو والآمدى وأتباعهما وقال أبو حنيفة تقبل وإلى هذه المسألة أشار المصنف بقوله ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف فإن الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة أيضاً والتقدير ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وإنما حذفه لتقدم ذكره ودليلنا أن الفسق مانع من القبول اجماعاً فلا بد من تحقق عدمه أى تحقق ظن عدمه قياساً على الكفر والصبا والجامع دفع احتمال المفسدة (قوله والعدالة تعرف

خبره ويعمل به فانه أنصار تعديل له إذ لو لم يكن عدلاً لزم عمل العدل بخبر الفاسق وهو يقدح في عدالته فيلزم أن لا يكون العدل عدلاً كذا ذكره العبرى أقول فيه نظر لجواز أن يكون هذا العدل من تعتقد ان العدالة لا تشترط في قبول الرواية والجواز معناه أن يعمل بخبر العدل الذى لا يروى عن غير العدل ويرى العدالة شرطاً في قبول الرواية فعلى هذا دلالة عمله على عدالة المروى عنه ظاهر وأما ترك العمل بروايته فليس جرحاً له لجواز أن يكون ذلك لمعارض

بالتزكية) لما تقدم أن من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثاني التزكية قال في المحصول والمنصود الآن إنما هو بيان الثاني وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه أربع مسائل الأولى في بيان اشتراط العدد في التزكية وفيه ثلاث مذاهب أحدها أنه يشترط ذلك مطلقاً سواء كانت التزكية لراو أو شاهد للاحتياط والثاني وهو رأى القاضى أنه لا يشترط مطلقاً بل يكفي واحد لأنها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوى ورجحه الإمام وأتباعه وكذا الآمدى ونقله هو وابن الحاجب عن الأكثرين لأن الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها بخلاف الرواية وإليه أشار بقوله كالأصل ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والعبد في الرواية دون الشهادة وصرح به الإمام وغيره وهذه المذاهب تجرى أيضاً في الجرح كما أشار إليه الإمام وصرح به ابن الحاجب وغيره * المسألة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل لأن الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل ولأنه قد يظن مالم يسبح جارحاً وقال قوم بالعكس لأن العدالة يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس إلى التناء على الظاهر بخلاف الجرح وقال قوم لا بد من بيان سببهما للمعتدلين المتقدمين وقال قوم لا يجب فيهما لأن المزكى إن كان بصيراً قبل جرحه وتعديله وإلا فلا واختاره الآمدى ونقله هو والإمام وأتباعهما عن القاضى أبو بكر وتبعهما المصنف ونقل لإمام الحرمين عنه في البرهان أنه يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالى في المنحول ولكنه خالفه في المستصفي ولعله اشتبه عليه فقلده فيه هؤلاء وقال لإمام الحرمين الحق أنه إن كان المزكى ظالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بطلاقه وإلا فلا وهذا المذهب اختاره الغزالى والإمام وأتباعه إلا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً * المسألة الثالثة إذا عدله قوم وجرحه قوم فإنه يقدم الجرح لأن فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل وقيل يتعارضان فلا يرجح أحدهما إلا بمرجع حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل إذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول وعلى الأول إذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق معتبر كما إذا قال قتل فلاناً ظلماً وقت كذا فقال المعدل رأيت حياً بعد ذلك أو كان القاتل في ذلك الوقت عندي فأنهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلماذا لم يستثنه * المسألة الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو أربعة أمور أحدها وهو أعلاها كما قال في المحصول أن يحكم بشهادته إلا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى عرف منه أنه لا يكذب الثاني أن يثنى عليه بأن يقول هو عدل أو مقبول الشهادة أو الرواية الثالث أن يروى عنه من لا يروى إلا عن العدل وقيل الرواية تعديل مطلقاً وقيل ليست بتعديل مطلقاً كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح والأول هو المختار عند ابن

الحاجب والآمدى وغيرهما الرابع أن يعمل بخبره فإن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله في المحصول والشرط في الذى يزكى أن يكون عدلاً وتركه المصنف لوضوحه قال (الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو عليّ العدد

كرواية أخرى الصفة (الرابع الضبط) وهو قوة الحفظ وقلة السهو والمراد بالاول أن لا يزول مسموعه عن حافظته سريعاً ، فالمحتمل حفظه مطلقاً أو بالنسبة إلى الأحاديث الطوال دون القصار لا يقبل روايته والفرق بين محتمل الحفظ والساهى أن الاول لا يتمكن من حفظ الحديث كما هو حال السماع والثاني قد يتمكن من ذلك إلا أنه يسد عنه معارض السهو وإنما اشترط الضبط لأن الراوى إذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يؤمن من الزيادة والنقصان في حديثه وفسره صاحب التقيح بأنه سماع الكلام كما تحقق ويفهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكما أنه أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية قال الفاضل لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع من غير تكبر إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر الكتب وإليه أشار غفر الإسلام بقوله وهو مذهبه في الترجيح الصفة الخامسة (وعدم المساهلة) أى الراوى (في الحديث) أى احتياطه فيه أو كثرة الاحتياط إذ المساهلة عدم الاحتياط أو قلته فمن عرف ذلك منه في أمر الحديث لم يقبل خبره وإذا عرف منه الاحتياط في ذلك والتساهل في غيره يقبل خبره على الأظهر لاحتياطه فيما يجب فيه الاحتياط وإن لم يحتط في غيره قال الخنجى هذه هى الصفات المعتبرة في الخبر وهى أربعة وذكر المصنف أنها خمسة كما في محصول الإمام وهذا بناء على أن الإمام جعل العقل قسماً والتكليف قسماً آخر والمصنف عد التكليف باعتبار اشتغاله على العقل وغيره قسمين فصارت الأربعة خمسة وقال العبرى كأنه غفل عن كون عدم المساهلة غير الضبط وأن كلاهما شرط والشرائط عند الإمام ستة وعند المصنف خمسة مع أن التكليف المشتمل على العقل وغيره قسم واحد أقول ولعل سهو الخنجى بناء على أنه وقع في بعض النسخ هكذا وعدم مساهلته فظنه عطفاً عن الضبط وأنها شرط واحد وإليه مال الجاربردى أيضاً حيث قال الرابع الضبط وأن لا يكون منه الاحتمال مشيراً بالثاني إلى عدم المساهلة وبؤيده ما في بعض نسخ المتن الخامس شرط أبو حنيفة وإن كان غير جيد لأن اشتراط عدم مقدم على هذا الشرط فيكون سادساً أو سابغاً فالصواب وشرطه أبو عليّ وشرط أبو حنيفة أو الخامس أو السادس أو السابع ثم المختار أنه لا يشترط العدد ولا فقه الراوى (وشرط أبو عليّ) الجبائى (العدد) أو ما يقوم مقامه حيث قال : يقبل

وردَّ بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة الخامس شرط أبو حنيفة رضي الله عنه فقه الراوى إن خالف القياس وردَّ بأن العدالة تغلب ظنَّ الصدق فيكفى) أقول لما فرغ من المسائل الأربعة الواقعة في الوصف الثالث من الأوصاف المعتبرة في المخبر رجع إلى الوصف الرابع وهو الأمان من الخطأ ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فإن كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالباً فلا تقبل روايته وإن كان عدلاً لأنه قدم على الرواية ظاناً أنه ضبط وما سها والامر بخلافه الثاني عدم

رواية العدلين والعدل الواحد إذا كان مؤيداً بموافقة ظاهر آله أو باجتهاد مجتهد أو عمل بعض الصحابة بموجبه أو إشارة فيما بينهم وزاد في خبر يثبت به حكم في الزنا إن رآه أربعة من العدول (ورد) اشترط أبو على (بقبول الصحابة خبر الواحد) كقبولهم خبر عائشة رضي الله عنها في التتقاء المختارين وخبر أنى سعيد في ربا التعدد وخبر رافع بن خديج في الخيار وخبر أنى بكر الأتمة من قریش والأنبياء يدفنون حيث يموتون إلى غير ذلك وخبر عبد الرحمن ابن عوف في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلى غير ذلك قال أبو على (قال طلبوا) أى الصحابة (العدد) فلو لم يكن شرطاً لما طلبوه واللازم باطل فإن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن سلمة الأنصارى وأبا بكر وعمر خبر عثمان رضي الله عنهم في رد الحكم بن العاص حيث لم يروه غيره إلى غير ذلك (قلنا) إنما طلبوا العدد (عند التهمة) لا مطلقاً والنزاع في القبول حيث لا تهمة قال المراغى طلب العدد في بعض الصور لا يوجب وجوبه لكن تركه في صورة يوجب عدمه قال العبرى الرد بدون التعدد والقبول معه دل على أن خبر العدل الواحد غير مقبول أقول يجوز أن يكون اشتراط العدد في بعض الصور لخصوص المسألة فلا يدل على اشتراطه في الجميع وأن الخبر بدونه لا يقبل أصلاً إذ الصورة الجزئية لا تصح القاعدة الكلية وأما تركه وعدم اشتراطه في صورة فما يتقضى به القاعدة وهى كونه شرطاً في قبول كل خبر وهذا معنى قول المراغى و (الخامس شرط أبو حنيفة رضي الله عنه فقه الراوى إن خالف) خبره المروى (القياس) محتجاً بأن دلالة القياس على خلاف موجب خبره يقتضى أن لا يقبل وعدالته تقتضى قبوله فيتعارضان فلا بد من مرجح وهو فقه الراوى (ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق) وإن كان بخلاف القياس لأن دلالة العدالة على الصدق أكثر من دلالة المخالفة على خلافه (فيكفى) اشتراط العدالة أو هذا القدر من ظن الصدق في القبول ، فلا حاجة إلى اشتراط الفقه هذا والمذكور في كتب الحنفية أن الراوى المعروف بالرواية والفقه كالحنفاء الراشدين والعبادلة يقبل خبره وافق

التساهل فان تساهل فيه بأن كان يروى وهو غير واثق به مثلاً ردناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسألة ثم قال فان تساهل في غير الحديث واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الرأى الاظهر ، فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث (قوله : وشرط أبو على العدد) أى فلم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة ولم يقبل في غيره إلا خبر اثنين ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما إلا برجلين آخوين إلى أن ينتهى إلى زماننا كما نقله عنه الغزالي في المستصفى ومنع خبر العدل الواحد قال في المحصول إلا إذا عضده ظاهر ، أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشرأ ورده المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد من غير إنكار كقبولهم خبر عائشة في التقاء الحثائين وخبر الصديق في قوله عليه الصلاة والسلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله الاتمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ورجوعهم إلى كتابه في معرفة نصب الزكوات وكقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب ونظائره كثيرة واستدل الجبائي بأن الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد فمنها أن أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة إلى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم بن أبى العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها أن عمر رد خبر أبى موسى فى الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه أبو سعيد الخدرى إلى غير ذلك من الوقائع والجواب أنهم إنما طلبوا العدد عند التهمة والريبة فى صحة الرواية لنسيان أو غيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة

القياس أو خالفه ، وعن تقديم القياس عليه والمعروف بالرواية فقط كأنس وأبى هريرة . إن وافق خبره القياس قبل ، وكذا إن خالف قياساً ، ووافق قياساً آخر وإن خالف جميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه ، وانسد باب الرأى لا تقبل ، وذلك لأن الثقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم . فاذا فقد فقه الراوى لم يؤمن أن يذهب شئ من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس ، وفيه نظر اما أولاً فلأن الشبهة فى القياس فى أمور ستة ، حكم الأصل وتعليله فى الجملة وتبيين الوصف ووجوده فى الفرع ونفى المعارض فى الأصل ونفيه فى الفرع وأما ثانياً فلأن الظاهر من عدول الصحابة نقل الحديث باللفظ ، وأما ثالثاً فلأنه نقل عن كبار الصحابة ترك القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا القول مستحدث وإن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر أبى هريرة

وردتم أخرى (قوله : الخامس) أى الوصف الخامس فقه الراوى وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة إذا كان الخبر مخالفاً للقياس لأن العمل بخبر الواحد على خلاف الدلائل خالفناه إذا كان الراوى فقيهاً لحصول الوثوق بقوله فيبقى فيما عداه على الأصل ورد ذلك بأن عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه ، والعمل بالظن واجب (فروع) من المحصول * أحدهما : لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد للشهادة ، ولا على معرفة نسب الراوى أو عليه بالعربية أو كونه عربياً أو ذكراً أو بصيراً * الثاني : إذا أكثر من الروايات قلة مخالطته لاهل الحديث فإن أمكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان قبلت ، وإلا فلا * الثالث : إذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو بأحدهما أشهر ، جازت الرواية عنه فإن كان متردداً بينهما ، وهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا * الرابع : زعم أكثر الحنفية أن الأصل إذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقاً والمختار أنه إن كان قول الفرع أقوى في الإثبات من قول الأصل كما إذا كان الفرع جازماً والأصل غير جازم فإنه يقبل سواء استوى الاحتمالان للذات عند الأصل أم لا ، وإن كان الأقوى هو كلام الأصل ، أو كانا سواء فالأمر كما قالوا قال (وأما الثاني فإن لا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل

في الوضوء عما مسته النار ليس تقدماً للقياس بل استبعاداً للخبر يظهر خلافه كذا ذكر الفاضل أقول يدفع الأول بأن الكلام فيما خالف في جميع الأقيسة فتأكد القياس بقياس آخر في دفع هذا الخبر معارض الشهة الزائدة فيه فيبقى ما ذكرنا سالماً وأيضاً يستنبط من جميع الأقيسة قدر مشترك وهو أن هذا الخبر غير معمول به فيعرف من الراوى الإجماع والثاني فإنه اشتهر من الصحابة القول بأنه عليه السلام أمر بكذا ونهى عن كذا وأباح كذا ونحو ذلك وهو نقل بالمعنى الثالث : بأننا لانسلم ذلك فيما خالف جميع الأقيسة ونقل صاحب الكشف معارض بنقل غيره وما ذكر ابن عباس لم يكن مجرد استبعاد لخبر أبي هريرة لأنه ذكره في معرض الرد حيث قال المساس مثل ماء الحميم فكيف يتوضأ منه ، والظاهر أنه لو كان عنده دليل آخر لذكره احتجاجاً عليه (وأما الثاني) وهو ما يعتبر في الخبر عنه من الشرائط (فإن لا يخالفه) أى الخبر دليل (قاطع) عقلياً كان أو نقلياً من كتاب أو سنة متواترة أو إجماعاً (و) قياس قطعى المقدمات قوله : (لا يقبل التأويل) الظاهر أنه صفة كاشفة للدليل القاطع أو تنصيص على أن المراد بالقاطع ما يرفع أصل الاحتمال لا ما قد يطلق هو عليه أحياناً ، وهو ما يرفع الاحتمال الناشئ عن دليل أو القاطع بهذا المعنى لا يوجب رد الخبر كالعام بل يجب تأويل العام وتخصيصه به جمعاً بينهما وجوز البعض جعله حالاً عن الضمير المفعول في لا يخالفه

ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعى المقدمات بل يُقدّم لقلة مقدماته وعمل الأكثر (الراوى) أقول لما تقدم في أول الفصل أن العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر وبعضها في الخبر عنه وبعضها في الخبر وذكر شرط الأول وهو المخبر شرع الآن في شرط الثاني وهو المخبر عنه وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به إذا عارضه دليل قاطع أى دليل لا يشمل الأول بل بوجه سواء كان نقلياً أو عقلياً لانعقاد الإجماع على تقديم المقطوع به على المظنون اللهم إلا إذا كان الخبر قابلاً للتأويل فانا نقوله جماً بين الأدلة وإليه أشار بقوله ولا يقبل التأويل وهو جملة حالية من المفعول ، وهو الهاء في يخالفه ويقع في بعض الذسخ إسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عائدة إلى المفعول أيضاً فانه للصواب الموافق لتقرير أصليه وهما الحاصل والمحصول (قوله ولا يضره) أى لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور . الأول : القياس وتقريره أنه إذا تعارض القياس وخبر الواحد فان أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم في العموم أنه يجوز وإن أمكن العكس فسيأتى في القياس أنه يجوز أيضاً ، وإن تنافيا من كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهى ثبوت حكم الأصل وكونه معللاً بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعى قدمنا القياس على خبر الواحد ولم يستدل عليه المصنف ووضوحه وإن لم تكن

فالمعنى حينئذ أن الخبر لو قبل التأويل يأول ويحمل على القاطع المخالف له . فلا يجب رده قال المعبرى والحق أن يتعلق بهما جميعاً أقول وذلك إما بالاكْتفاء أو بتأويل بأن لا يقبل شيء منهما التأويل مستفاد منه أنه إذا قبل أحدهما ذلك لا يجب رد الخبر . ثم قال : إذا عارض الخبر قاطع فان قبل التأويل بأن يكون نصاً يمكن تخصيصه بالخبر أو قياساً كذلك أو بالعكس منعاهما ، وإن لم يقبل فان قبل الخبر ذلك أولناه وإلا رد أقول هذا إنما يستقيم لو أريد بالقاطع معناه الأعم وهو خلاف متعارف الشافعية ، ولذا يجعلون العام ظنياً وإن لم يخص وأيضاً في قبول القياس التخصيص كلام ولو سلم فلا دخل لقبول الخبر التخصيص به في كون القياس مؤولاً (ولا يضره) أى الخبر (مخالفة القياس ما لم يكن) القياس (قطعى المقدمات) بأن يكون ثبوت كل الأمور الستة الموقوف عليها معلوماً قطعاً (بل يقدم) الخبر (لقلة مقدماته) أو يجتهد فيه في أمرين عدالة الراوى ودلالة الخبر على الحكم وزاد البعض وجوب العمل به ومقدمات القياس للآمور الستة والعدالة والدلالة أيضاً أن ثبت الأصل بالخبر ويكون مقدماته أقل فهو راجح (و) لا يضره أيضاً مخالفة (عمل الأكثر) أى أكثر الأمة إياه لأن الأكثر بعضهم ، ولا يحصل به الإجماع فلا يقدح في صحة الخبر إلا إذا كان فيه إجماع أهل المدينة عند البعض (و) لا يضره أيضاً مخالفة (الراوى) أو عمله عطقاً إما على العمل أو الأكثر كما روى أبو هريرة حديث الغسل

قطعية بأن كانت هي أو بعضها ظنياً فإنه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي في مواضع ونقله عنه الإمام وقال مالك يقدم القياس وقال القاضي بالوقف وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما إذا كان البعض قطعياً والبعض ظنياً وعممه بعضهم ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته أقل من مقدمات القياس لأن الخبر يحتد فيه في العدالة وكيفية الرواية وأما القياس ففي الأمور المتقدمة كلها وإذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل إليه أقل فقدم لامتيازه عليه بهذا ومساواته له في الظن (قوله وعمل الأكثر) أشار به إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة وهو مجرور عطفاً على القياس أي لا يضره مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الأكثرين لأن الأكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الأمة (قوله والراوى) أشار به إلى الأمر الثالث وهو أيضاً مجرور عطفاً على القياس أيضاً وحاصله أن عمل الراوى على خلاف ما رواه لا يكون قدحا في ذلك الحديث كما نقله الإمام وغيره عن الشافعي واختاره هو وأتباعه والآمدى ونقل في المعالم عن الأكثرين أنه يقدح وقد تقدمت المسألة مبسوطة والاستدلال عليها في أثناء الخصوص (فروع) حكاهما في المحصول * أحدها خبر الواحد فيها تعم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين ولأن الخصم قد قبل أخبار الآحاد في التقيء والرافع والفقه في الصلاة ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها * الثاني قال الشافعي رضي الله عنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن أبان يجب * الثالث مذهبا أن الأصل في الصحابة العدالة إلا عند ظهور المعارض وهذا الذي صححه نقله ابن الحاجب عن الأكثرين وأراد بالمعارض وقوع أحدهم في كبيرة كما وقع لماعز من الزنا ولسارق رداء صفوان وغيرهما (فرعان) حكاهما ابن الحاجب الصحابي من رآه صلى الله عليه وسلم وإن لم يرو عنه ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم أنا صحابي احتمل الخلاف قال (وأما الثالث ففيه مسائل الأولى

من ولو غلب السلب سبعا ثم كان يغسل ثلاثة وذلك لجواز ظنه ما ليس بناسخ ناسخا والتحقيق ههنا التفصيل وهو أن ما روى إما بحمل حمله على أحد محتمليه أو ظاهر في معين حمله على غير ظاهره أو نص حمله على خلاف موجهه فعلى الأول الظاهر أن حمله عليه بقريئة معينة وعلى الثاني الأكثر على اعتبار ظهوره ولهذا قال الشافعي رحمه الله كيف أترك الحديث بقول من لو عارضته لحاججته أي الصحابي وقيل يحتمل على تأويل وعلى الثالث الظاهر أنه اطلع على ما هو ناسخ في اعتقاده وفي العمل نظر فيمكن أن يقال يعمل بالخبر ولا يلتفت إلى مخالفته أو ربما ظن ناسخاً ولم يكن وإن يقال يعمل بالناسخ لأن خطأه فيه بعيد كذا ذكر المحقق (وأما الثالث) وهو ما يعتبر في الخبر (ففيه مسائل) (الأولى) في كيفية ألفاظ

لألفاظ الصحابي سبعة درجات الأولى : حدثنني ونحوه الثانية قال الرسول صلى الله عليه وسلم لاحتساب التوسط الثالثة أمر لاحتساب اعتقاد ما ليس بأمر أمراً والمعموم والخصوص والدوام واللا دوام الرابعة أمرنا وهو حجة عند الشافعي رضي الله عنه لأن من طوع أميراً إذا قاله فهم منه أمره ولأن غرضه بيان الشرع

الصحابي في نقل الخبر ودرجاته (لألفاظ الصحابي سبعة درجات) الدرجة (الأولى) وهي أعلاها أن يقول الصحابي (حدثني) النبي عليه السلام لكونه نصاً في عدم الوساطة وهو واجب القبول اتفاقاً (ونحوه) كشافني أو أسمعني أو أخبرني أو سمعته عليه السلام يقول كذا الدرجة (الثانية) أن يقول (قال الرسول صلى الله عليه وسلم) وهي دون الأولى (لاحتساب التوسط) أي توسط الثالث بينه وبين الرسول عليه السلام وقوله قال الرسول لانتفاء الاسناد اليه وإن كان ظاهره السماع بدلالة الصحة فيجب قبوله قال القاضي هو يحتمل الأمرين على السواء فنبتى قبوله على عدالة جميع الصحابة فإن قيل بعد التهم قبل لانه إما رواية بلا واسطة أو بواسطة عدل وإلا لم يقبل لجواز روايته عن واسطة غير عدل أو غير معلوم العدالة (الثالثة) قول الصحابي (أمر) النبي عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا (لاحتساب اعتقاد ما ليس بأمر أمراً) وما ليس بنهي نهياً لكثرة الخلاف والوم فيه كمن يعتقد أن الأمر بالشيء نهى عن ضده وبالعكس وإن الفعل يدل على الأمر والنهي وقبول أمر ونهي ولا يرويه غيره أمراً نهياً أو لاحتساب اعتقاد كل (والعموم والخصوص والدوام واللا دوام) فربما ظن العام خاصاً وبالعكس للاختلاف في صيغ العموم وكذا في الدوام واللا دوام فهو ليس بحجة عند البعض وهو مختار العبري والأصح أنه حجة لأن ذلك وإن احتمل فبعيد من الصحابي العدل العارف بلغة العرب والاحتساب البعيد لا ينافي الظهور (الرابعة أمرنا) يقول أمرنا بكذا ونهانا عن كذا أو أوجب كذا وحرم وأبج على بناء المفعول (وهو حجة عند الشافعي رضي الله عنه) رحمه الله ونقل العبري خلاف الكرخي في ذلك (لأن من طوع أميراً إذا قاله) أي مثل قوله أمرنا ونحوه (فهم منه أمره) أي أن الأمر هو هذا الأمير ظاهراً وإن احتمل صدوره عن الغير بحسب لفظه (ولأن غرضه) أي الصحابي بهذا القول (بيان الشرع) وتعليمنا إياه فوجب حمله على من صدر عنه الشرع وهو النبي عليه السلام ولا يحتمل على أمر الله تعالى لكونه ظاهراً لكل فلا يقيدده الصحابي بقوله كذا في محمول الإمام قال العبري وفيه نظر إذ جاز أن يكون المستنبط ذلك من كلام الله تعالى هو الصحابي أقول الظاهر أن الصحابي لا يسمى

الخامسة من السنة السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسط السابعة كتنا فعل
في عهده) أقول لما تقدم في أول الفصل أن خبر الواحد له شروط بعضها في الخبر وبعضها
في الخبر عنه وبعضها في الخبر وتقدم ذكر القسمين الأولين شرع في الثالث وهو الخبر فذكر
فيه خمس مسائل الأولى في بيان ألفاظ الصحابي ومراتبها وإلى النوعين أشار بقوله سبع درجات
الدرجة الأولى أن يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أو شافني أو أنبأني أو أخبرني
أو سمعته يقول ونحو ذلك الثانية أن يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت

ما فهمه باستنباطه أمر الشارع قال المراغي والحنجى : لأن أمرنا يقتضى اختصاص الأمر به
وأمر الله تعالى يعم الجميع وفيه نظر إذ معناه أمرنا معاشر المسلمين وإلا لقال أمرت وحمله على
التمتعيم كقوله إنا أنزلناه مجازاً فيما ذكر يدفع ما يقال يحتمل أمر الكتاب أو أمر بعض الأئمة
وأن يكون عن استنباط فانها احتمالات بعيدة لا تدفع الظهور فيما قلنا فان قلت يجوز أن يراد
بأمرنا ما ثبت بالإجماع قلنا يلزم أن يكون أمر نفسه لأنه من التجميعين كذا ذكر العبري أقول
إنما يصح لو لم يرد بأمرنا وجب علينا اللهم إلا أن يقال أنه مجاز والأقرب أن يرد بالوجه
الأول وهو أن من طواف أمير الخ (الخامسة) أن يقول (من السنة) كذا وهي دون الرابعة
لأن فيها تلك الاحتمالات مع آخر وهو أن يراد سنة غير النبي عليه السلام كالشيخين والخلفاء
الراشدين وغيرهم أو هي الطريقة كما عرفت فلذا لم يجمع له الكرخي حجة لنا أن الظاهر أنه
أراد سنة النبي عليه السلام قال العبري لو سلم أن مراده سنة الرسول فليس بحجة أيضاً وربما
ظن ما ليس بسنة سنة وهو مدفوع بما مر من أن ذلك بعيد من الصحابي (السادسة) أن يقول
(عن النبي صلى الله عليه وسلم) قال الجار بردي : ليس بحجة لاحتمال التوسط ومعنى قوله :
(وقيل للتوسط) أنه عند البعض نص فيه وحيث أن الأولى لأن يكون حجة لعدم التوسط مع
الاعتراف به وذكر العبري أنه ظاهر في عدم التوسط عند البعض بقريته كونه صحابياً وعند
البعض ليس بظاهر فيه لكثرة استعماله في التوسط أيضاً كما في غيره أقول ويجوز حمل قوله وقيل
للتوسط على هذا بمعنى أنه يستعمل التوسط في الجملة كما يجوز الحمل على كونه نصاً فيه إلا أن قول
للعبري في اختيار حجته أقرب من قول الجار بردي نظراً إلى الدليل وأيضاً ظاهر كلام المصنف
أميل إليه (السابعة) أن يقول الصحابي : (كتنا فعل في عهده) أي النبي عليه السلام كذا
أو كانوا يفعلون كقول عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء الثافه وهي أدون الدرجات لعدم
ولايتها على إضافة الحكم إلى النبي عليه السلام لكن كونه من الصحابة المبلغين الشرع يدل
ظاهراً على أن ذلك بيان شرعية ذلك الفعل بالنسبة إلينا ، وذلك إنما يصح لو كانوا يفعلونه

دون الأولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة لكنه لما كان الظاهر
إنما هو المشافهة قلنا أنه حجة فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه أحط درجة مما قبله واعتبر
القاضي أبو بكر هذا الاحتمال فقال إن قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا أنه حجة وإلا فلا الثالثة
أن يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا وإنما كانت دون الثانية
لأشترائها معها في احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمراً وأيضاً فليس
فيه لفظ يدل على أنه أمر السكك أو البعض دائماً أو غير دائم فربما اعتقد شيئاً ليس مطابقاً
فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة ولأجل هذا الاحتمال توقف الامام
في المسألة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة ولما كان الظاهر من حال الراوى أنه لا يطلق
هذا اللفظ إلا إذا تيقن المراد ذهب الأكثرون إلى أنه حجة كأنقله الامام والآمدى واختاره
قال الامام ولا بد أن يضم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكى على الواحد حكى على الجماعة
الرابعة أن يبنى الصيغة للمفعول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو أوجب أو حرم وهي حجة
عند الشافعى والأكثرين واختاره الآمدى وأتباعه لأميرين أحدهما أن من طارح أمير إذا قال
أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الأمير الثاني أن غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من تصدر منه
الشرع دون الخلفاء والولاة وحينئذ فلا يجوز أن يكون صادراً من الله تعالى لأن أمره تعالى
ظاهر لكل أحد لا يتوقف على أخبار الصحابي ولا صادراً عن الاجماع لأن الصحابي من
الامة وهو لا يأمر نفسه فتعين كونه من الأخبار وهو المدعى وإنما كانت هذه الدرجة دون
ما قبلها لمساواتها لها في الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه الخامسة أن يقول من السنة
فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ويحتج به كما اختاره الامام والآمدى وأتباعها
الدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعى في الأم فقال باب في
حدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك ما نصه قال الشافعى وابن عباس والضحاك بن
قيس رجلان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة إلا لسنة رسول الله صلى
الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله ورأيت في شرح مختصر المزني للداودي
في كتاب الجنائيات عكس ذلك فقال في باب استئان أهل الخطأ أن الشافعى في القديم كان يرى
أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابي أو التابعي ثم رجع عنه لأنهم قد يطلقونه ويريدون به

في عهده عليه السلام مع علمه وعدم انكاره فيكون سنة تقرير كذا قيل أقول يجوز أن
يكون ذلك بالاجتهاد بدون علمه قيل هو ظاهر في أن الضمير للجميع وأنه أراد عمل الجماعة
وأنه حجة فإن قلت فيلزم أن لا تجوز المخالفة لأنه اجماع قلنا لا نسلم للملازمة بل ذلك فيما
يكون الطريق قطعياً وهما ظني فيسوغ المخالفة كخبر الواحد فإنه يسوغ مخالفته

سنة البلد والنقل الأول أرجح لكونه منصوفاً عليه في القديم والجديد معاً. وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة السادسة ولم يذكرها الآمدى ولا ابن الحاجب أن يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي حمله على التوسط مذهبان في الحصول والحاصل من غير ترجيح أصحابهما عند المصنف حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط السابعة أن يقول كنا نفعل في عهده عليه السلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما ثم اختلفوا في المدرك فعلمه الامام وأتباعه بأن غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلمه الآمدى ومن تبعه بأن ذلك ظاهر في قول كل الامة فألحقه الاولون بالسنة والثاني بالاجماع وينبئ على المدركين ما أشار إليه الغزالي في المستصفي وهو الاحتجاج به إذا كان القائل تابعياً وكلام المصنف يقتضى أن الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كنا نفعل في عهده وهو الذى جزم به ابن الصلاح لكنه خلاف طريقة الإمام والآمدى ولهذا مثله بقول عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وهذه الدرجة دون ما قبلها للاختلاف السابقة قال في الحصول وإذا قال الصحابي قولاً ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسیناً للظن به وقد قدم الكلام على الصحابي قال (الثانية لغير الصحابي أن يروى إذا سمع من الشيخ أو قرأ عليه ويقول له هل سمعت فقال نعم)

وإن كان المفعول له نصاً لظنية الطريق كذا ذكر المحقق وأما الاعتراض بأنه لا إجماع في عصر النبي عليه السلام فليس بوارد لجواز أن يريد عمل الجماعة بعده كذا ذكر الفاضل أقول إنما ذكر ذلك بالنسبة إلى عبارة مختصر المدقق حيث لم يقيده بقوله في عهده وأما بالنسبة إلى عبارة المصنف فلا يتأتى ذلك ويرد عليه أيضاً ما قيل أن الكلام في درجات كيفية الرواية عن النبي عليه السلام وعمل الجماعة ليس منه المسألة (الثانية لغير الصحابي) في رواية الحديث عن الشيخ ست درجات (أن يروى) الحديث (إذا سمع) ذلك الحديث (من الشيخ) وهو طريق السماع وحينئذ ان قصد اسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعته يحدث وألا يقول سمعته أو قال أو حدث أو أخبر ولا يضيفه إلى نفسه فإنه مشعر بالقصد ولم يكن وعلى التفسيرات يجب على السامع العمل بذلك الخبر أو روى عنه (أو قرأ عليه ويقول) أى الراوى (له) أى الشيخ بعد القراءة عليه (هل سمعت) هذا الحديث (فقال نعم) أو يقول الشيخ بعد القراءة الأمر كما قرئ على هذا طريق القراءة والراوى أن يقول أخبرني أو حدثني لينزل تصديقه منزلة قراءته

أَوْ أَشَارَ أَوْ سَكَتَ وَظَنَّ لِإِجَابَتِهِ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ أَوْ كَتَبَ الشَّيْخُ أَوْ قَالَ
سَمِعْتُ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ

على الراوى ولا فرق بين العبارتين كما لا فرق في الشهادة على البيع بين أن يقول البائع نعم
إذا قيل له هل بعت وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الأمر كما قرىء وهذا الطريق أدون
من الأول عند المحديثين إذ لا يتصور ذهول الشيخ في السماع منه ويتصور ذهوله في القراءة
عليه ولأن ذلك طريقة النبي عليه الصلاة والسلام في إسماع أصحابه لكنهما سيان في وجوب
العمل وقال أبو حنيفة رحمه الله كان ذلك أحق منه عليه السلام لأنه كان مأموراً عن التقدير على
السهو والغلط وأما في غيره فلا على أن رعاية الطالاب أشد عادة وطبيعة قوله (أَوْ أَشَارَ أَوْ
سَكَتَ) إشارة إلى الرتبة الثالثة وهو إن روى إذا قرأ على الشيخ وقال له هل سمعت من فلان
فسكت الشيخ (وظن لإجابته) أى بشرط أن يغلب على الظن أنه ما سكت إلا للتصويب
والإلا لا ينكره إذ في سكوته إيهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدمها وذلك إذا لم يوجد
أمر يوجب السكوت عن الإنكار من إكرام أو غفلة أو نحوهما قوله (عند المحديثين) متعلق بى روى
المقدر على ما لا يخفى لا يظن على ما فهم العبرى وفيه إشعار بخلاف بعض الفقهاء فيه ثم الراوى
أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو قرأت عليه وهل يقول ذلك بلا قيد القراءة قال الحاكم القراءة
أخبار الشيخ به على ذلك ههنا أئمتنا ويقل ذلك عن الأئمة الأربعة لأن الأخبار لغة إفادة
الخبر والعلم وهذا السكوت كذلك والتحدث في معناه وعند البعض خلاف ذلك لأن أخبرنى
أو حدثنى يفهم منه الكلام عرفاً والسكوت ضده فلا يقول ذلك بل يقول : رأينا لشيوعه
في الإعلام . قال : زعم الغراب منبئ الأنباء ، والجواب أن المحديثين اصطلاحوا على
تسمية هذا السكوت أخباراً ، ونحوه للعلاقة المذكورة ولا مشاحة فيه وقراءة غيره على
الشيخ تصوره بالشروط المذكورة كقراءته ، وكذا إشارة الشيخ برأسه وأصبعه أى نعم
بعد ما قال : هل سمعت تصديق العبارة قوله : (أَوْ كَتَبَ الشَّيْخُ) إشارة إلى الرابعة
وهى طريق الكتابة ، وهى الرواية إذا كتب الشيخ إليه لى سمعت كذا من فلان فللمكتوب
إليه أن يعمل بكتابه إن علم أنه خط الشيخ أو ظن ، ويقول فى الرواية عنه أخبرنى لأن
الأخبار يطلق على ما كتب ويكون هذه الرواية أدنى من الثالثة ظاهر إذ القرينة الحالية فى
الشرع أقوى من قرينة الكتابة ، ولهذا لا يعتبر القاضى بمجرد الخط حتى خط نفسه ويعتبر
القرينة المحتملة فى بعض السور قوله : (أَوْ قَالَ) يشير إلى الخامسة ، وهى المناوأة بأن
قال الشيخ مشيراً إلى كتاب بعينه كأحد الصحيحين مثلاً (سمعت ما فى هذا الكتاب)
الشيخ بهذا يكون محدثاً والمخاطب أن روى عنه ما فيه سواء قال إروه أولاً وإذا قال له :

أو يُجيز له) أقول هذه المسألة معقودة لرواية غير الضحاوي وقد جعلها في المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتبها وكيفية ألفاظها فأما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور أما بيان المراتب فقد أشار إليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الإمام بتقديمه في المرتبة إلا الخامس فإن الإمام جعله في المرتبة الثالثة ، وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره إن شاء الله تعالى على ما ذكره في المحصول . المستند الأول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول : حدثني وأخبرني أو حدثنا وأخبرنا وإلا فلا يقولها بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر الثاني أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها هل سمعته فيقول نعم أو لا كما قرئ على ونحو ذلك لحينئذ فيجوز للراوي أن يقول هنا أيضاً حدثني أو أخبرني أو سمعته كما قال في المحصول وإنما كان هذا النوع دون الأول لاحتمال الذهول والغفلة الثالث أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ إما برأسه أو بأصبعه إلى أنه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح في الرواية ووجوب العمل إلا أنه لا يقول حدثني ولا أخبرني ولا سمعت كذا قال في المحصول وفيه نزاع يأتي . الرابع : أن يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن القاريء أن سكوته إجابة وانفقوا إلا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا

حدث عنى ولم يقل سمعته فليس للمخاطب الرواية عنه كذا في محصول الإمام ، وفيه نظر فانه أجاز به بخصوصه اللهم إلا أن لا يقول عنى فإنه يصح ما قاله حينئذ لأنه لم يخبره إن روى عنه ثم الشيخ إذا سمع نسخة من كتاب مشهور فله أن يشير إلى نسخة أخرى منه إن علم مطابقتها وإلا فلا كذا ذكر العبري قوله : (أو يجيز له) إشارة إلى السادسة أى يجوز الرواية إذا أجاز الشيخ الراوي بأن قال : قد أجزت لك أن تروى عنى كذا أو ما صبح عندك من مسموعاتي ، أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين أو لجميع الموجودين أو لمن أدرك حياته ، وإن لم يوجد بعد أو لقبيلة معينة ، ومن لم يوجد من نسلهم ويقول الراوي : أجازني وأخبرني وحدثني إجازة والاكثر على أنه لا يقول حدثني وأخبرني مطلقاً قال بعضهم ولا مقيداً ولكن يقول : أنبأني اتفاقاً والوجه ما مر قال العبري : ولم يخالف في اعتباره الإجازة إلا أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله أقول فيه نظر أما أولاً فلأنه على إطلاقه ليس كما ينبغي كما استعرف بل هو على التفصيل وأما ثانياً فلأن أبا يوسف ليس من المخالفين وأما ثالثاً فلأن محمداً وأبا بكر الرازي عن يخالف أيضاً والمسطور في كتب الحنفية

ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذى أشار إليه المصنف تبعاً للإمام كما حرره الآمدى
 فى الأحكام فافهمه فقال المحدثون والفقهاء يجوز وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن
 الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة وقال المتكلمون لا يجوز وصححه الآمدى تبعاً للغزالي وإذا
 كان مذهب الشافعى الجواز فى هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الأولى قال فى
 المحصول وهذا الخلاف يجرى فيما لو قال القارىء للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم
 وحكم قراءة غيره عليه كحكم قرأته فى الأحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره *
 واعلم أن تصوير هذه المسألة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فأنهما صوراهما
 بما إذا جزم القارىء فقال حدثك ولا شك أن السكوت على هذا لو لم يكن صحيحاً لكان
 تقريراً على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم من جواز الرواية هنا جوازها
 هنا مع الاستفهام * الخامس وقد تقدم أن الإمام جعله فى المرتبة الثالثة أن يكتب الشيخ
 فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث إلى آخره لحكمه حكم الخطاب فى العمل والرواية إذا
 علم أو ظن أنه الخط لأنه لا يقول سمعته ولا حدثنى بل أخبرنى قال الآمدى ، ولا يرويه إلا
 بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عنى أو أجزت لك روايته * السادس : أن يشير الشيخ إلى
 كتاب فيقول : سمعت ما فى هذا الكتاب من فلان أو هذا مسموعى منه أو قرأته عليه فيجوز
 للسامع أن يرويه عنه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافاً لبعض المحدثين وسواء قال أروه عنى
 أم لا كما له أن يشهد على شهادته إذا سمعه يؤدبها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من إطلاق المصنف
 ومقتضى كلام الآمدى اشتراط الاذن فى الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوى
 ناولنى أو أخبرنى أو حدثنى مناولة وفى إطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروى عن غير تلك
 النسخة إلا إذا أمن الاختلاف * السابع : أن يجوز للشيخ فيقول أجزت لك أن تروى عنى
 ما صح من مسموعاتى أو مؤلفاتى أو كتاب كذا قال الآمدى : وقد اختلفوا فى جواز الرواية
 بالاجازة فنعه أبو حنيفة وأبو يوسف وجوزها أصحاب الشافعى وأكثر المحدثين ، فعلى هذا
 يقول أجاز لى فلان كذا وحدثنى وأخبرنى أجازة قال وفى إطلاق حدثنى وأخبرنى مذهبان

فى المناولة والاجازة أن الراوى إن كان عالماً بما فى الكتاب يجوز ، والمستحب أن
 يقول أجاز ويجوز أيضاً أخبر ، وإن لم يكن عالماً به لم يجوز عند أبى حنيفة ومحمد
 خلافاً لآبى يوسف كما فى كتاب القاضى إلى القاضى فإن علم الشاهد بما فيه شرط عندهما
 لا عنده لما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه ، ويصح الاجازة من غير علم فيه
 من الفساد ما فيه وهو رفع الإسلام وختم باب المجاهدة لتوانيه فى التحصيل وفتح لباب
 البدعة لأن هذه الطريقة لم تكن للسلف ويمكن انتصاره لآبى يوسف عليه السلام كان

الأظهر وعليه الأكثر أنه لا يجوز وصحة ابن الصلاح أيضاً ونقل عن الشافعي قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الأئمة الموجودين أو لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب في الأولى أنه يجوز ، ولم يرجح في الثانية شيئاً وصحح ابن الصلاح في الثانية أنه لا يجوز ولم يصحح في الأولى شيئاً قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذي لم يميز وجواز الاجازة بما لم يتحمله المجيز ليرويه المجاز ان اتفق أن المجيز تحمل ثم صحح الجواز في الأولى والمنع في الثانية قال الآمدي وإذا غلب على ظنه الرواية فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وأبي يوسف ومحمد خلافاً لأبي حنيفة فان قيل أهمل المصنف الوجادة وهي أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويه فانه يجب على الواقف عليها أن يعمل بها إذا حصلت الثقة بقوله وإن لم يكن له من الكتاب رواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي رضى الله عنه وصححه قلنا : إنما أهملها لانه تكلم في أسباب الرواية لا في أسباب العمل وليس له أن يروى هذا يحدثنا ولا أخبرنا مطلقاً ولا مقيداً قال ابن الصلاح ولكن يقول : وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ، ويسوق السند والمثنى قال * (الثالثة لا تقبل المراسيل خلافاً لأبي حنيفة ومالك رضى الله عنهما

يرسل كتبه مع الآحاد ، ولم يعلموا ما فيها ليعمل من رآها بموجبها ، وما ذاك إلا للاجازة قال أبو بكر كما لم يجوز الشهادة من غير علم بمضمون الكتاب إذا قال أشهد على مضمونه لم يجوز رواية ما فيه بلا علم به ورد الفرق بأن أمر الشهادة أكد من أمر الرواية ولذا احتيط في الشهادة ما لم يحتمل في الرواية فريد في شروطها قال الفاضل فان قيل الأمر بالعكس لأن الرواية تثبت حكماً كلياً نعم المكلفين إلى يوم القيامة والشهادة قضية جزئية . قلنا نعم إلا أن الرواية أبعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط المسألة (الثالثة — لا تقبل المراسيل) أى الأحاديث المرسلة إلا بشروط ستذكر (خلافاً لأبي حنيفة ومالك رضى الله عنهما) والمرسل عند جمهور المحدثين هو أن يقول : عدل غير صحابي قال النبي كذا إليه أشار الآمدي في الأحكام ويلزم أن الصحابي إذا قال ذلك لم يكن مراسلاً وفي محصول الإمام ما يشعر بأن المرسل أعم وقيل المرسل أن يقول التابعى قال عليه السلام وأما إذا كان القائل من تبع التابعين فنقطع أو من غيرهم فعضل ثم مرسل الصحابي مقبول لإجماع والخلاف في غيره . فقيل يقبل وهو مذهب الحنفية وقيل لا يقبل وقيل وهو قول الشافعي أنه لا يقبل إلا بأحد شروط ستذكر وقيل إن كان من أئمة نقلة الحديث يعنى من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية قبل وإلا لم يقبل وهو المختار في المختصر وشرحه ومذهب

لَنَا أَنْ عَدَالَةَ الْأَصْلِ لَمْ تُعَلِّمْ فَلَا تُقْبَلُ قِيلَ الرَّوَايَةُ تُعَدِّلُ قُلْنَا قَدْ يَرَوِي
عَنْ غَيْرِ الْعَدْلِ قِيلَ لِإِسْنَادِهِ إِلَى الرَّسُولِ يَقْتَضِي الصَّدْقَ قُلْنَا بَلِ السَّمَاعُ
قِيلَ الصَّحَابَةُ أَرَسَكُوا وَقُبِلَتْ قُلْنَا لَظَنُ السَّمَاعِ أَقُولُ لَمْ يَتَمَرَّضِ الْإِمَامُ وَلَا
أَتْبَاعُهُ لِتَفْسِيرِ الْمَرْسَلِ وَهُوَ فِي اصْطِلَاحِ جُمْهُورِ الْمُحَدِّثِينَ عِبَارَةٌ عَنْ أَنْ يَتْرَكَ التَّابِعِيُّ ذَكَرَ
الْوَاسِطَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَسَمَى
بِذَلِكَ لِكَوْنِهِ أَرْسَلَ الْحَدِيثَ أَيْ أَلْقَاهُ وَلَمْ يَذْكُرْ مِنْ سَمِعَهُ مِنْهُ فَإِنْ سَقَطَ قَبْلَ الصَّحَابَةِ

كَثِيرٌ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ (لَنَا) عَلَى مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ (أَنْ عَدَالَةُ) الرَّوَايِ (الْأَصْلُ) الْمَطْوِيُّ ذَكَرَهُ
(لَمْ تُعَلِّمْ) لِأَنَّ الْعِلْمَ يَوْصَفُ بِالشَّيْءِ فَرَعَ الْعِلْمُ بِهِ (فَلَا تُقْبَلُ) الرَّوَايَةُ لِفَقْدَانِ الشَّرْطِ وَلِأَنَّهُ لَوْ
قَبِلَ الرَّوَايَةُ لَوَجِبَ عَلَى الْجَمِيعِ الْقَبُولُ وَهُوَ مُنْفِي بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا ضَرَرَ وَلَا نَفْعَ لِمَنْ
يَتْرَكَ الْعَمَلَ بِهِ فِي الْمُسْتَدَّ الْعِلْمَ بِالْعَدَالَةِ فَيَعْمَلُ بِهِ فِي غَيْرِهِ فَإِنْ (قِيلَ) عَدَالَةُ الْأَصْلِ مَعْلُومٌ إِذَا
(الرَّوَايَةُ) أَيْ رَوَايَةُ الْعَدْلِ عَنْهُ (تُعَدِّلُ) لَهُ إِذَا الْعَدْلُ لَا يَرَوِي عَنْ غَيْرِ عَدْلٍ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ
عَدْلًا (قُلْنَا) لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ رَوَايَةُ عَنْهُ تُعَدِّلُ بَلْ (قَدْ يَرَوِي عَنْ غَيْرِ الْعَدْلِ) فَإِنَّهُ إِذَا سُئِلَ عَنْ
الْأَصْلَ فَرُبَّمَا يَخْرُجُهُ أَوْ يَتَوَقَّفُ أَوْ يَعِينُهُ فَيَتَعَرَّفُهُ فَيَسْقُ لَمْ يَطْلُعْ هُوَ عَلَيْهِ فَإِنْ (قِيلَ لِإِسْنَادِهِ)
أَيْ الْعَدْلُ الْحَدِيثَ (إِلَى الرَّسُولِ) عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ (يَقْتَضِي الصَّدْقَ)
أَيْ صَدَقَ إِسْنَادُ الْقَوْلِ إِلَى الرَّسُولِ فِي اعْتِقَادِهِ لِكَوْنِهِ عَدْلًا وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا تَحَقَّقَ عِنْدَهُ
عَدَالَةُ الْأَصْلِ (قُلْنَا) ظَاهِرُهُ وَهُوَ الْجُزْمُ بِكَوْنِهِ قَوْلُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَا نَقَلَ بِالْأَحَادِ عَمَّا
لَا يَلِيقُ بِمَجَالِ الْعَدْلِ فَلَا يَدْعُو تَأْوِيلَهُ وَلَا يُلْزَمُ كَوْنُ الصَّدْقِ فِي اعْتِقَادِهِ هُوَ الْمَأْوِلُ بِهِ (بَلِ السَّمَاعِ)
عَمَّا يَجُوزُ التَّأْوِيلُ بِهِ أَيْ قَالَ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَا سَمِعْتَ عَنِ الرَّوَايِ أَوْ سَمِعْتَ عَنِ الرَّوَايِ
أَنَّهُ قَالَ وَيَقَالُ عَلَيْهِ أَنَّهُ عِنْدَ التَّعَذُّرِ عَلَى الْحَمْلِ عَلَى الظَّاهِرِ وَهُوَ وَهُوَ الْجُزْمُ الَّذِي أَوْصَاهُ بِظَاهِرِ
الْإِسْنَادِ يَحْمِلُ عَلَى مَا يَتَقَرَّبُ مِنْهُ وَهُوَ الظَّنُّ الْمُسْتَفَادُ مِنْ إِهَامِ أَنَّهُ سَمِعَهُ عَنْ عَدْلٍ لَا عَلَى مَجْرَدِ السَّمَاعِ
فَيُلْزَمُ عَدَالَةُ الْأَصْلِ وَإِلَّا لَكَانَ تَدْلِيلًا وَفِيهِ نَظَرٌ لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ الرَّوَايِ مَنْ لَا يَعْرِفُ أَنَّ
الْعَدَالَةَ شَرْطٌ فِي قَبُولِ الْخَبَرِ وَحُصُولِ غَلْبَةِ الظَّنِّ نَعَمْ أَنَّ هَذَا تَقْيِيدٌ أَثْمَةُ نَقْلَةِ الْحَدِيثِ دُونَ
غَيْرِهِمْ مِنَ الْعَدُولِ لِعَدَمِ مَعْرِفَتِهِمْ بِثِقَةِ مَنْ نَقَلَ الْخَبَرَ فَبِذَا يَبِينُ قُوَّةُ مَا اخْتَارَهُ الْمَالِكِيَّةُ وَيُؤَيِّدُهُ
أَنْ يُرْسَلَ الْأَثْمَةُ مِنَ التَّابِعِينَ كَالشَّافِعِيِّ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَالْحَسَنَ الْبَصْرِيِّ وَغَيْرِهِمْ كَانَ مُقْبُولًا
فَمَا بَيْنَهُمْ مِنْ غَيْرِ تَكْثِيرٍ وَكَانَ كَالْإِجْمَاعِ عَلَى قَبُولِ الْمُرَاسِيلِ مِنْ أَشْطَاهِمِ (قِيلَ الصَّحَابَةُ)
إِذَا (أُرْسِلُوا وَقُبِلَتْ) رَوَايَتُهُمْ كَمَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ مَرْسَلًا مِنْ أَصْبَحَ جَنِيًّا فَلَا صَوْمَ لَهُ
(قُلْنَا) أُرْسَالَ الصَّحَابَةِ إِنَّمَا قَبِلَ (لَظَنُ السَّمَاعِ) مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِدَلَالَةِ الصَّحَابَةِ

واحد فيسمى منقطعاً وإن كان أكثر فيسمى معضلاً ومنقطعاً وأما في اصطلاح الأصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدي وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضاً وهو أعم من تفسير المحدثين وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى النع من الإساءة ستعرفها واختاره الإمام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول إلى قبوله ونقله الآمدي عن الأئمة الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند لأنه إذا أسنده فقد وكل أمره إلى الناظر ولم يلتزم صحته وذهب ابن الحاجب إلى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم وذهب عيسى بن أبان إلى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة النقل مطلقاً (قوله لنا) أى الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وعدالة الأصل في المرسل لم تعلم لأن معرفتها فرع عن معرفة اسمه فإذا لم تعلمه تعين رده ثم تمسك الخصم بثلاثة أوجه الأول أن اعتراضه على ما قلناه والثالث دليل على مدعاه أحدهما أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى عن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملتبساً غاشياً قلنا لا نسلم فإن العدل قد يروى عن غير العدل أيضاً ولهذا لو سئل الراوى عن عدالة الأصل جاز أن يتوقف قال في المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس بعدل عند غيره الثاني أن إسناد الحديث المرسل إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضى صدقه لأن إسناد الكذب ينأى العدالة وإذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لا نسلم أن أسناده يقتضى صدقه بل إنما يقتضى أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يجهل حاله الثالث أن الصحابة أرسلوا أحاديث كثيرة أى لم يصرحوا فيها بسماهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الناس على قبولها قلنا إنما قبلت لأنه يغلب على الظن أن الصحابي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب قال في المحصول فإذا بين الصحابي بعد ذلك أنه كان مرسلًا وسُمي الأصل الذي رواه عنه وجب قبوله أيضاً قال وليس في الحالتين دليل على

إذ الظن واجب الإتيان في مثله قال العبري وفيه نظر فانهم ما قبلوا خبر أبي هريرة مسنداً حتى أسنده إلى الفضل بن عباس وأيضاً لو كان مقبولاً لما صرح صوم الجنب واللازم باطل أقول قبول خبر الصحابة بعضهم أو جميعهم مرسل بعض مما شاع وذاع وإنما لم يقبلوا خبر أبي هريرة لمعارضة الخبر المروى في أنه عليه السلام جوز صوم من أصبح جنباً إياه ومخالفته إشارة قوله تعالى: **وَقَالَانِ بَاسِرُوهُنَّ إِلَى قَوْلِهِ حَتَّى يَقْبِينَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ**، فإنه يشير إلى

العمل بالمرسل وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضاً وهذا موافق لكلامه أولاً فإنه أطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره * واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة ، مع أن المروى عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم : لاحتمال روايته له عن التابعين . وقال القرافي : لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كما عجز وسارق رداء صفوان قال (فرعان الاول المرسل يُقبلُ إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم الثاني إن أرسل ثم أسند قيل وقيل لا لأن إهماله يدل على الضعف) أقول المرسل إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فإنه يقبل ويحصل ذلك بأمر منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله وإن لم تقيم الحجة باسناده لكونه ضعيفاً كما صرح به في المحصول أو أرسله راو آخر يروى من غير شيوخ الاول أو عطده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذي أرسله أنه لا يرسله إلا عن يقبل قوله كمراسيل سعيد ، وهذه الستة نص عليها الشافعي ، ومن نقلها عنه الآمدي وكذا

أن الجناية لاتنافي الصوم كما مر (فرعان) على مذهب الشافعي والتحقيق أنهما من المستثنيات من قاعدة عدم قبول المرسل الفرع (الاول : المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم) لأنه إذا وافق أحدهما غلب على الظن صحته كما إذا ظهر عدالة راويه للأصل (الثاني) أنه (إن أرسل) الراوى الحديث مرة (ثم أسند) أخرى (قبل) حديثه المرسل لتأييده بالإسناد ثانياً فإن قلت العمل حينئذ يكون بالمسند قلنا المراد أنه يعمل ذلك المرسل من غير احتياج إلى تعديل رواة ذلك المسند والحاصل أن العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواته لكن معاضدته للمرسل في ثبوت العمل به لا يتوقف على ذلك (وقيل لا) يقبل (لأن إهماله) ذكر الرواة (يدل على الضعف) أى ضعف روايته إما لضعف في الشرح أو لنوع تدليس فيه ويحتمل أن يكون قوله أرسل وأسند بناء للفعول ليتناول قسماً آخر من المستثنيات ، وهو أن يرسل حديثاً ويسند غير ذلك الحديث وأنه مقبول عند الشافعي أيضاً ومنها أنه يقبل مرسله إذا علم أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل قال الشافعي أقبل مراسيل سعيد بن المسيب لأنى اختبرتها فوجدتها أسانيد وكذا إذا أرسل غيره ما أرسله وعلم أن شيوخهما مختلفا قال العبري وإنما لم يذكرهما المصنف لأن الاول مسند تحقيقاً والكلام في المرسل والثاني ضعيف لأن العلم بعدالة الأصل إن لم يشترط فيها المرسل قبل المرسل مطلقاً وإن اشترط لم يقبل ما اجتمع فيه إرسالان وما ذكر في المحصول من أنه يتأيد بإرسال آخر فيغلب

الإمام ما عدا الأول ، وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضاً واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف لأصله الحاصل والمحصل فإن قيل ما فائدة قبوله والاخذ به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح مع أن القياس والمسند كافيان في إثبات الحكم قلنا فائدته في الترجيح عند تعارض الأحاديث فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه (قوله الثاني الخ) اعلم أن الراوى إذا أرسل حديثاً مرة ثم أسنده أخرى ، أو وقفه على الصحابي ثم رفعه فلا إشكال في قبوله وبه جزم الإمام وأتباعه وأما إذا كان الراوى من شأنه إرسال الأحاديث إذا رواها فاتفق أن روى حديثاً مسنداً ففى قبوله مذهبان فى الحصول والحاصل من غير ترجيح ، وهذه هى مسألة الكتاب فافهم ذلك أرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال الشافعى كما قاله فى الحصول لا أقبل شيئاً من حديثه إلا إذا قال فيه : حدثنى أو سمعت دون غيرهما من الألفاظ المهمة وقال بعض الحديثين لا يقبل إلا إذا قال : سمعت خاصة والمذهب الثانى لا يقبل لأن إهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم إذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك أن تركه للراوى مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه إيقاع فى العمل بما ليس بصحيح وإذا كان خائناً لم تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ما قاله الإمام وجوابه إن ترك الراوى قد يكون لتسيان اسمه أو لإيثار الاختصار وذكر فى الحصول بعد هذه المسألة أن الراوى إذا سمى الأصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل ، وذكر إمام الحرمين مثله فانه قال : وقول الراوى أخبرنى رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً قال : وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التى لم يسم حاملها قال (الرابعة يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافاً لابن سيرين)

على الظن صدقه ضعيف لكون شرط القبول منفياً حينئذ أقول نختار أن العلم بالعدالة شرط فيما لم يوجد فيه ما يقوم مقامه فى تحصيل غالب الظن ، وبهذا اندفع ما يقال من أن تأييده بأحد الوجوه سوى الإسناد حاصله ضم غير مقبول إلى غير مقبول فلا يفيد القبول لأن الظن قد لا يحصل بأحدهما أو لا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بالانضمام . المسألة (الرابعة : يجوز نقل الحديث بالمعنى) عند الحسن البصرى وأبى حنيفة ، وأكثر الأئمة (خلافاً لابن سيرين) وأبى بكر الرازى ، والكلام فيما أفاد الترجمة معنى للأصل بلا زيادة ولا نقصان ، وسأوى للأصل فى الجلاء أو الخفاء لأن متشابهه الشرع قد يتضمن أسرار لا يتضمنها المحكم وبالعكس ، ويلزم ذلك من كون الناقل عارفاً بمواقع الألفاظ وأن لا يكون الحديث من جوامع الكلم لأنها لا يحجاز لفظها وتضمنها معانى كثيرة قد يتغير هن

لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة فبالعربية أولى قيل يؤدى إلى طمس الحديث قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك أقول اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى أى بلفظ آخر غير لفظه فجوزه الآكثرون واختاره الإمام والآمدى واتباعها ونص عليه الشافعى ومن نقله عنه صاحب المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لا يجوز وغلط صاحب التحصيل فى اختصاره للمحصل فعزاه للشافعى وحكى الآمدى وابن الحاجب قولاً أنه إن كان اللفظ مرادفاً جاز وإلا فلا فإن جوزناه فشرطه أن يكون الفرع مساوياً للأصل فى إفادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وأن يكون مساوياً له فى الجلاء والخفاء لأنه لو أبدل الجلى بالحقى أو عكسه لأحدث حكماً لم يكن وهو التقديم أو التأخير عند التعارض لما استعرفه فى القياس أن الجلاء من جملة المرجحات وعمله فى المحصول بأن الخطاب يقع بالمشابهة وبالحكم لاسرار استأثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط موقوفة على العلم بمدلولات الألفاظ فإذا كان الشخص غير عالم بها فلا يجوز أن يروى بالمعنى

الدلالة عليها إذا نقل إلى لفظ آخر ولا نزاع فى أن الأولى نقله بصورته ما أمكن وقيل إنما يجوز بلفظ مرادف أى بتبديل لفظة بما يرادفها ويوازنها والظاهر أنه يجوز على المبالغة فى أن الأولى صورته لأنه يجب صورته (لنا) أنهم نقلوا عنه أحاديث فى وقائع محددة بألفاظ مختلفة مع أن ما قال عليه السلام واحد قطعاً والباقي نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع بلا تكثير لخل محل الإجماع على جوازه عادة ولنا أيضاً (أن الترجمة) أى تعبير الخبر (بالفارسية جائزة) لإجماع (فبالعربية) أى فالترجمة بالعربية (أولى) بالجواز لأنه أقرب نظاماً وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى والمذكور فى سائر الكتب جواز التعبير بالعجمية من غير تعيين الفارسية فيستفاد من إطلاقه جواز التعبير بالتركية والهندية وغيرهما وأن التكلم بجميع اللسان واللغات جائز خصوصاً عند الحاجة ولنا أيضاً ما شاع بينهم من أنه عليه السلام قال كذا أو نحوه وهو تصريح بعدم تذكر بعينه وإن الروى هو المعنى على أن المقصود بالخطاب هو المعنى ولا يعتد باللفظ كثيراً عند (قيل) النقل بالمعنى (يؤدى إلى طمس الحديث) لاختلاف العلماء فى معانى الألفاظ وتفاوتهم فى تبيين بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر فإن نقل بالمعنى مرتين أو مرات فلا ينفك عن تفاوت فى كل مرتبة وإن قل حتى يؤدى إلى إخلال المقصود بالكلية فلا يجوز (قلنا لما تطابقا) أى الترجمة والأصل فى تأدية المعنى بلا تفاوت وتساو فى الجلاء والخفاء كما شرطها (لم يكن ذلك) أى لم يكن النقل مؤدياً إلى الطمس لاشتراط ذلك فى كل مرتبة وقد يستدل بقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها والجواب أن هذا دعاء لمن نقل بالصورة لكونه أولى

وكلام الأمدى يقتضى اثبات خلاف فيه فإنه نقل المنع عن الأكثرين (قوله لنا) أى الدليل على جواز الرواية بالمعنى أنه يجوز أن يترجم الأحاديث أى يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الأحكام فلأن يجوز بالعربية أولى لأن ذلك أقرب وأقل تفاوتاً وفيه نظر لأن الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط أحكام بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والأولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة وبأنهم ما كانوا يكتبون الأحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعاً احتج الخصم بأن نقل الحديث بالمعنى يودى إلى طمسه أى محو معناه واندراسه كما قاله الجوهرى فيلزم أن لا يجوز وبيانه أن الراوى إذا أراد النقل بالمعنى فغايتة أن يجتهد فى طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث فى المعنى والعلماء يختلفون فى معانى الألفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لا يدل على تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الأخير تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبقى بينه وبين الأول مناسبة وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لا يقع التفاوت قطعاً قال (الخامسة إذا زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت الزيادة وكذا إن اتحد وجاز الذهول على الآخرين ولم يغير إعراب الباقي وإن لم يجز الذهول

وليس فيه المنع عن النقل بالمعنى على أن الناقل بالمعنى مؤد له كما سمعه ولذلك يقول المترجم أديته كما سمعته المسألة (الخامسة إذا زاد أحد الرواة) كحديث واحد شاة فيه لم يرده آخر مثل أن روى أنه دخل البيت وصلى وروى الآخر أنه دخل البيت (وتعدد المجلس) أى مجلس استفادة ذلك الحديث من النبي عليه السلام (قبلت الزيادة) فى تلك الرواية قبولها فى الأصل لعدالة الراوى وسكوت الآخرين عن الزيادة لا يقدح لجواز أن يكون تخلف المجلس الذى كانوا فيه عن تلك الزيادة (وكذا إن اتحد) المجلس (وجاز الذهول) عما ضبطه راوى الزيادة (على الآخرين) بأن كانوا قليلين ويجوز أن يمنعهم مانع من الضبط (ولم يغير) إلا زيادة (إعراب الباقي) كما روى فى أربعين شاة شاة روى الآخر فيها شاة سائمة تقبل الرواية لاقتضاء عدالة الراوى قبول الزيادة وعدم كون إمساك الآخر عن روايتها مانعاً عن قبولها لاحتمال أن يعرض له حال ذكره عليه السلام الزيادة ما يمنع عن ضبطها كعطاس أو سهو أو فسكر أو اشتغال قلب بدخول إنسان أو غيره واستبعاد شبهة عروضها سهو راوى الزيادة لأن ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه سماع مالم يسمعه وقال بعضهم لا يقبل وعن أحمد فيه روايتان (وإن لم يجز الذهول) عليهم عادة بأن

لم تقبل وإن غير الإعراب مثل في كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فإن زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات أقول إذا روى اثنان فصاعدا حديثا وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر فإن كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها وإن كان المجلس واحدا نظرنا في الذين لا يروون الزيادة فإن كانوا عددا كثيراً لا يجوز في الغادة ذهولهم عما ضبطه الواحد ردونها وإن جاز عليهم الذهول فإن كانت الزيادة تغير اعراب الباقي كما إذا روى أربعين شاة شاة وروى الآخر نصف شاة فيتمارضان ويقدم الراجح منها لأن أحدهما يروى ضد ما يرويه الآخر إذ الرفع ضد الجر وإن لم يتغير الاعراب قبلت خلافاً لأن حنفية لأن الراوى عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على أن يكون الممسك عن الزيادة قد دخل في أثناء المجلس أو على أنه ممن يروى نقل بعض الحديث أو على أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين فإن التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الإسلام في العبد المخرج عنه وسكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد قال في الاحكام الحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظراً إلى احتمال التعدد وهذا التفصيل الذي ذكره في الكتاب اختاره الآمدى فقط فإن ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح

كانوا في السكينة بحيث لا يتصور غفلة منهم عن مثل تلك الزيادة عادة (لم تقبل) الزيادة وحيثئذ يحمل ذلك على أنه سمع الزيادة من غيره عليه السلام وظن سماعها منه إلا أنه زاد قصداً لأنه يتأني عدالته (وإن) كانوا ممن يجوز عليهم الغفلة لقلتهم ولكن (غير) ذلك الزيادة (الإعراب) أى اعراب الباقي (مثل في كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة) يعنى كما روى أحدهما شاة والآخر نصف شاة زيادة النصف المغير لاعراب الشاة من الرفع إلى الجر لم يرجح أحد الأمرين وهو قبول الزيادة ولا قبولها على الآخر إلا بمرجح خارجى وهو معنى قوله (طلب الترجيح) أى من وجه آخر خلافاً لأن عبد الله البصرى لأن رواية ما لا يوجد في خبر راوى الزيادة من الاعراب المخالف رواية أيضاً فيتمارضان أقول ولا يخفى أن ظن زيادة كلمة سهو أبعد من السهو في الاعراب فينبغى أن ترجح رواية الزيادة وأما إذا جهل كون المجلس واحداً أو متعدداً فأولى بالقبول ما اتحد لاحتمال تعدده هذا كله إذا كان راوى الزيادة غير راوى الخبر فيها وأما إذا كان هو الراوى له فيها لحكمه ما أشار إليه قوله (فإن زاد مرة وحذف أخرى) الزيادة (فالاعتبار بكثرة المرات) حتى

بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصري كما نقله عنه الإمام وغيره وأما الإمام فشرط في القبول مع ماقلناه أن لا يكون المسلك عن الزيادة أضبط من الراوى لها وأن لا يصرح بنفيها فإن صرح بنفيها فقال أنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله ذكر أو أنفى ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له فانهما يتعارضان ونص الشافعى رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط ومن نقله عنه كذلك إمام الحرمين في البرهان وفصل بعضهم فقال إن كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً قبلت وإن كان الساكت جماعة فلا واختار الأبارى شارح البرهان أن الراوى إن اشتهر بنقل الزيادات في وقائع فلا تقبل روايته لأنه متهم وإن كان على سبيل الشذوذ قبلت قال ابن الحاجب وإذا أسند الحديث وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق (قوله فان زاد) يعنى أن الراوى الواحد إذا زاد في الحديث مرة وحذف أخرى أى والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والإعراب كما صرح به في المحصول فلا اعتبار بكثرة المرات لأن الأكثر أبعد عن السهو إلا أن يقول الراوى سهوت فيها ثم تذكرت فتأخذ بالآقل فإن تساوى أخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول لأن السهو في نسيان ما سمع أكثر من إثبات ما لم يسمع (فرعان) أحدهما إذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض فإن لم يكن المحذوف متعلقاً بالمدكر كقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون تتسكفون دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الأكثرين وقال الآمدى أنه لا يعرف فيه خلاف وإن كان متعلقاً به بأن وقع غاية أو سلباً أو شرطاً فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى يحوزه التجار إلى رحالهم ونقل إمام الحرمين في البرهان عن الشافعى كلاماً صريحاً في منع القسم الثانى وظاهراً في جواز الأول والثانى اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهى التى لم تنقل بالتواتر فاختر الآمدى وابن الحاجب أنه لا يحتج بها ونقله الآمدى عن الشافعى وقال في البرهان أنه ظاهر مذهب الشافعى لأن الراوى لم ينقلها خبراً والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر وخالف أبو حنيفة فذهب إلى الاحتجاج بها وبني عليه وجوب التسابع في كفارة اليمين لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات قال

لو كان مرات رواية الزيادة أكثر قبلت وإن كان بالعكس فلا وذلك لأن حمل السهو على ما هو أقل أولى هذا تقرير كلام المصنف ولا يتعرض فيه لما تساوى فيه الأمران في المرات وأما الامام فقد فصل في المحصول بأن الراوى إن أسندهما إلى محلين قبلت الزيادة غيرت الإعراب أو لا لجواز كون الزيادة في أحدهما فقط وإن أسندهما إلى مجلس فعلى تقدير التغير يتعارضان ولا فترجح ما مرانه أكثر لأن الأقل أخرى بالسهو إلا أن يقول سهوت تلك المرات وإن تساوى رجحت الزيادة لأن المعقول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو

(الكتاب الثالث : في الإجماع * وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم : على أمر من الأمور

(الكتاب الثالث في الإجماع وهو) في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم كذا ذكر الفاضل وغيره وقد جاء أجمع فلان كذا بدون على في معنى عزم على كذا ومنه قوله تعالى : فاجمعوا أمركم ، وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل . والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أى اتفقوا وحقيقته صار ذا جمع كما يقال ألبن وأتمر أى صار ذا لبن وذا تمر وفي الاصطلاح (اتفاق أهل الحل والعقد) أى أرباب الاطلاق والمنع كالاباحة والحظر وهم المجتهدون وفيه إشارة إلى أنه لا عبرة باتفاق العوام وعدمه وقد شرط البعض ذلك أيضا فيما لا دخل للاجتهاد فيه كما في نقل أعداد الركعات ومقادير الزكوات بمعنى أنهم لو وقع الخلاف لم يثبت لكنه غير واقع وفيه نظر لأنه من باب رواية الاخبار لا من الإجماع والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقوله (من أمة محمد صلى الله عليه وسلم) يخرج اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة وقوله (على أمر من الأمور) مطلقا ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوه ورد عليه أنه إن أتم تارك الاتباع فهو أمر شرعى وإلا فلا معنى للوجوب وعند صاحب التنقيح الأمر بالشرعى وأراد بالشرعى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وهو أخص من الدينى لنا وله مثل الحكم بوجود الصانع وخصه النوى بغير المتوقفين على السمع مخرج غير الدينى مثل السقمونيا مسهل فإن انكاره لا يكون كفرا وإن فرض الاتفاق عليه بل هو جهل وكذا الدينى الذى يدرك بالعقل والحس المفيدين للمقتين لأن الدليل على العقل هو العقل لا لاجماع وإن فرض بخلاف الشرعى لجواز أن لا يكون مسندا لإجماع ثمة قاطما فالإجماع يفيد القطع والامر الحسى إن كان ماضيا فالاجماع عليه أخبار فلا يكون من الاجماع الخصوص بأمة محمد عليه السلام ولا يشرط ثمة الاجتهاد وإن كان مستندا كأمور الآخرة واشراط الساعة فمرفته لا تمسك إلا بالنقل عن مخبر صادق وقف على المغيبات كالنبى عليه السلام فاجماعهم إنما يعتبر من حيث أنه منقول عن شأيه كذلك فرجع إلى المحسوس الماضى لا من حيث أنه إجماع على هذا الأمر المستقبل لأنهم لا يعلمون المغيب وفيه نظر لأن العقل قد لا يكون قطعيا فبالإجماع يصير قطعيا كما في تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وأيضا الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعيه كذا ذكر الفاضل أتول فالأصوب حينئذ أن يقال هو اتفاقهم على أمر دينى اجتهدى بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فيخرج غير الدينى

وفيه ثلاثة أبواب الباب الأول : في بيان كونه حجة وفيه مسائل - الأولى قيل
 'محال' كاجتماع الناس في وقت واحد على مأكل واحد وأجيب بأن
 الدواعي مختلفة ثمّة وقيل 'يتعذر الوقوف عليه' لانتشارهم وجواز
 خفاء واحد منهم وخموله

والدينى القطعى من العقلى والحسى والظنى من الحسى الماضى الذى يصير باتفاقهم على الاخبار
 به أغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة كخبر الواحد الذى يصير مشهوراً إذ لا دخل
 للاجتهد فيه ويندرج فيه باقى الأقسام على ما لا يخفى وقد زاد قيداً آخر وهو فى عصر خال من
 المجتهدين بمعنى زمان ماضى أو كثر لئلا يلزم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان أو لا يتحقق إلى
 إجماع جميع المجتهدين للآخر ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن لتصرّيح به أنسب
 فى التعريفات كذا ذكر الفاضل (وفيه) أى فى هذا الكتاب (ثلاثة أبواب الباب الأول فى
 بيان كونه) أى الإجماع (حجة وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فى أن انعقاده جائز وكذا
 الوقوف عليه (قيل) انعقاده ممتنع وهو قول النظام وبعض الشيعة لأن اتفاق الجمع العظيم
 على الحكم الواحد الغير الضرورى (محال) عادة (كاجتماع الناس فى وقت واحد على
 مأكل واحد) كالدهن الأبيض مثلاً (وأجيب بأن) الفرق ظاهر لأن (الدواعي)
 أى دواعي الناس (مختلفة ثمّة) أى فى المأكول لاختلاف الطبايع والامزجة فلم يوجد هناك
 اتحاد داع إلى اتفاقهم على هذه الأكلة بخلاف الحكم الواحد لجواز أن يكون ثمّة سبب قاطع
 أو ظنى يدعو السكك إلى الاتفاق عليه قال العبرى وفيه نظر ولعل وجهه ما قيل إن كان
 قاطعاً فالمادة تحيل عدم نقله فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الإجماع
 وإن كان ظنياً فالاتفاق عليه ممنوع عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار والجواب منع
 ما ذكر كيف والقاطع قد يستغنى عن نقله لحصول الإجماع الذى هو أقوى منه لأنه لا يحتمل
 النسخ وإن إيقاع الخلاف المحوج إلى نقل الأدلة والظنى قد يكون جليلاً واختلاف القرائح
 والانتظار على ما أشار إليه العبرى والمحقق أى لو سلم حصول انعقاده لكن (وقيل) يتعذر
 الوقوف عليه (أى على ثبوت الإجماع من أهله لتوقفه على معرفتهم وأن كلاً منهم أدى
 بذلك الاعتقاد أو أنهم اجتمعوا على ذلك ومعرفة هذه الأمور متعذرة إما الأولى فلا انتشارهم
 فى الاقطار فإن من الشرقى من لا يعرف علماء الغرب كلهم عادة وبالعكس والجواز خفاء بعضهم
 فى سجن بحيث لا يشهر وجواز خمول بعضهم لأعراضه عن الخلق وإقباله على الحق وتركه
 حب الجاه والاشتهار أو لكونه مجهول النسب نازل الرتب وإلى ما ذكرنا على الترتيب أشار
 بقوله (لا انتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله) وإذا كان كذلك فلا يتفق أن

وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر وأجيب بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين) أقول الإجماع يطلق في اللغة على العزم قال الله تعالى : وفأجمعوا أمركم وشركاهم ، أى اعزموا وعلى الاتفاق يقال : أجمعوا على كذا أى اتفقوا عليه مأخوذاً بما حكاه أبو على الفارسي في الإيضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع كقولهم أقبل المكان وأثر أى صار ذا بقل ونثر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور فقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد والقول أو الفعل أو ما في معناها من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف في الإجماع وقوله أهل الحل والعقد أى المجتهدين يخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فإنه ليس بإجماع وقوله : من أمة محمد احتراز به عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه ليس بإجماع أيضاً كما اقتضاه كلام الإمام وصرح به الآمدى هنا ونقله في البيع عن الأكثرين وذهب أبو إسحق الأسفراييني وجماعة إلا أن إجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة وحكى الآمدى هذا الخلاف في آخر الإجماع واختار التوقف ، وقوله : على أمر من الأمور شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب وللعقليات كحدوث العالم وللدينيات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية فالاولان لا نزاع فيهما وأما الثالث فنزاع فيه لإمام الحرمين في البرهان فقال : ولا أثر للإجماع في العقليات فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعصدها وفاق والمعروف الاول وبه جزم الإمام والآمدى وأما الرابع ففيه مذهبان شيران أحدهما عند الإمام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب وجوب

يثبت عن كل أحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني ، وأما الثاني : فلجواز كذب واحد منهم وهو معنى قوله : (وكذبه خوفاً) أى من الظلم أو من مجتهد آخر عظيم المنصب أفتى بذلك فان قلت الافتاء على خلاف اعتقاده لا يلزم أن يكون كذباً فان الكذب مالا يطابق الواقع لا للاعتقاد قلنا : معنا كونه كذباً عند تعينه أو في الواقع لأن معنى الافتاء أن الحكم في هذه الصورة عندى كذا وليس عنده كذلك فيكون خلاف الواقع . وأما الثالث : فلجواز أن يتشعب الأمة في حكم إلى مثبت وناف أو متوقف ثم يقلب المثبت نافياً والثاني والمتوقف مثبتاً فيلزم انقسام الكل بالاثبات ، وليس بإجماع لعدم الاجتماع وهذا معنى قوله : (أو رجوعه) أى جواز رجوع واحد منهم (قبل فتوى الآخري وأجيب) عن الاعتراض (بأنه لا يتعذر) الوقوف على الإجماع (في أيام الصحابة فانهم) خصوصاً المجتهدين منهم (كانوا محصورين قليلين) غير

العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الاربعة أردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا وإن كان مجازاً في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفي وهذا الحد فيه نظر من وجوه أحدها ما أورده الآمدى وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه * الثاني : أن هذا الحد منطبق على اتفاق الأمة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدونه مع أنه قد تقدم من كلام المصنف في الفسخ في الكلام على أن الاجماع لا يندسخ ولا يفسخ به أن الاجماع لا ينعقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لانه إن لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الأمة وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم نعم الصواب انعقاد الاجماع في الصورة ذكرناها لانه عليه الصلاة والسلام قد شهد لامته بالعصمة كإسياني في الأدلة بل لو شهد بذلك الواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعاً ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لهذه المسألة * الثالث : المحذور إنما هو الاجماع الاصطلاحي المتنازل لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره فان الامام وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفية فان الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعداً نعم حكى الآمدى وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده ففي الأخذ بالثاني نظر يحتاج إلى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه * واعلم أن البحث في الاجماع يقع في ثلاثة أمور في حجيته وأنواعه وشرائطه فذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتمل على ثلاثة أبواب لبيان الامور الثلاثة وبدأ بالكلام على كونه حجة اسكن الاحتجاج به متوقف على بيان إمكانه وإمكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيها فقله قيل محال الخ يعنى أن بعضهم ذهب إلى أن الاجماع محال لأن اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على مأكل واحد وجوانه أن دواعي الناس مختلفة ثمة أى في المأكل لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر (قوله وقيل يتعذر) أى ذهب بعضهم إلى أن الاجماع ليس

كثيرين مشهورين غير خاملين وكان قوة دينهم تمنعهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم ، ولم ينقل في إجماعهم رجوع البعض عن فتواه قبل فتوى الآخر وإلا لاشتهر لا يقال لا يلزم إلا حجية بعض الاجماع ، والمدعى حجية الجميع لاننا نقول : المدعى أنه في الجملة حجة نقضاً لقول المخالف أنه ليس بحجة أصلاً ويوجب أيضاً أن ما ذكرتم تشكيك في مصادره الضروري فلا يقبل فانا نعلم قطعاً أن جميع السلف أجمعوا على تقديم الدليل القاطع على

محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه لأن الوقوف عليه إنما يمكن بعد معرفة أعيانهم ومعرفة ماغلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد والوقوف على الثلاثة متعذرا أما الاول فلانتشارهم شرقا وغربا ولجواز خفاء واحد منهم بأن يكون أسيرا أو محبوسا في مطمورا أو منقطعا في جبل ولأنه يجوز أن يكون فيهم من هو حامل الذكر لا يعرف أنه من المجتهدين وأما الثاني فلا احتمال أن بمضهم يكذب فيفق على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذى منصب أفتى بخلافه وأما الثالث فلا احتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر ولاجل هذه الاحتمالات قال الإمام أحمد رضى الله عنه من ادعى الاجماع فهو كاذب وأجاب المصنف رحمه الله بأن الوقوف عليه يتعذر في أيام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه وهذا الجواب ذكره الإمام فقال والانصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة وعلى بما قلناه نعم ولو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالأصح عند الإمام والآمدى وغيرهما أنه يكون حجة وقال أهل الظاهر لا يحتاج إلا باجماع الصحابة وهو رواية لأحمد * (الثانية أنه حجة خلافًا للنظام والشريعة والخوارج لنا وجوه الاول أنه تعالى 'جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الآية فيكون محرما

المظنون وما ذاك إلا بثبوته عنهم ونقله اليانا وبهذا اندفع ما يقال من أن نقل الاجماع بالتواتر إلى من يحتاج مستحيل أو يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم ويلفوا عنهم إلى أهل التواتر هكذا طبقة من طبقة إلى ان يتصل بنا كذا ذكر المحقق المسألة (الثانية أنه) أى الاجماع (حجة) عند الجمهور (خلافاً للنظام والشريعة والخوارج) وقيل المخالف بعضهم وأما قول أحمد من ادعى الاجماع فهو كاذب كأنه استبعاد الاطلاع عليه من يدعيه دون أن يعلمه غيره لا إنكار حجيته (لنا) على حجيته (وجوه الاول أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول) عليه السلام (وبين مخالفته الحرام (و) بين (اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول) الآية (وتماها (من بعد ما تبين له الهدى (الآية) ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا (فيكون) متابعة غير سبيل المؤمنين (محرما) وإلا لما جمع بينهما وبين المشاققة المحرمة في ترتب الوعيد عليه لا امتناع ترتبه على المباح ومتابعة غير سبيلهم متابعة قول أو فتوى تخالف قولهم وفتوأم

فَيَجِبُ اتِّبَاعُ سَبِيلِهِمْ إِذَا لَا تَخْرُجُ عَنْهُمَا . قِيلَ رَتَّبَ الْوَعِيدَ عَلَى 'السَّكْلِ' قُلْنَا
بَلْ عَلَى 'كُلِّ' وَاحِدٍ وَإِلَّا لَغَا ذِكْرُ الْخَالَفَةِ قِيلَ الشَّرْطُ فِي الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ
شَرْطٌ فِي الْمَعْطُوفِ قُلْنَا لَا وَإِنْ سُلِّمَ لَمْ يَضُرَّ لِأَنَّ الْهُدَى دَلِيلُ التَّوْحِيدِ

(فيجب اتباع سبيلهم) أى متابعة قولهم وقواهم (إذ لا يخرج عنهما) أى لا خروج للاتباع
عن القسمين فإذا حرم أحدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الآخر وهو اتباع سبيلهم هو
المعنى بالاجماع وذلك لأن سبيلهم وغيره تقيضان فإذا تركا يلزم ارتفاعهما فلا خروج عنهما
كذا ذكر الجاربردى قال قلت لانسلم ذلك لجواز كون السبيلين المتخالفين أخصين من أعم
فيمكن تركهما باتباع أخص ثالث قلنا هو غير سبيلهم أيضاً كما سيجىء فان (قيل رتب الوعيد على
السك) وهو المجموع من مشافة الرسول ومخالفة سبيل المؤمنين ولا يلزم من حرمة المجموع حرمة
كل من الآخر (قلنا بل) الوعيد مرتب (على كل واحد) منهما (وإلا) أى وإن لم يكن مرتباً
على كل (لغا ذكر المخالفة) أى مخالفة سبيل المؤمنين لاستقلال المشافة إن وجد منافى استحقاق
التعذيب أقول قد كان ترتيبه يحتاج في ذهنى إلى المشافة وإن استقلت لكن يجوز أن يكون
حرمة مخالفة المؤمنين مشروطة باجتماعها مع المشافة وترتب الوعيد على المجموع من حيث أن
المخالفة ليست بحرام إلا بالاضم إلى المشافة لا من حيث العكس وقد وجدت بعد حين في كلام
الفاضل ما يشير إليه وإن العلامة جعله وارداً فإن قلت الأصل استقلال كل منهما والتوقف
يتوقف على شرطية المشافة أو عليتها فن ادعى فعلية البيان قلنا لانسلم أن الأصل ذلك كيف
وهو على وزن من دخل الدار وجلس فله كذا وكان القياس أن لا يستقل شيء منهما يترتب
الجزاء عليه إلا أن هناك وجد ما يدل على استقلال الأول بدون الثانى فيبقى عدم استقلال
الثانى بدون الأول على ما كان فإن قلت يوجد دليل على استقلال الثانى بذلك أيضاً وهو قوله
عليه السلام من خالف الجماعة مات ميتة جاهلية وغيره من النصوص قلنا هو استقلال ابتدائى
مع أننا لانسلم دلالة على ترتب الوعيد المذكور فى الآية على المخالفة فان (قيل) سلطنا ذلك
لكن (الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف) يعنى أن ترتب الوعيد على المشاق التى هى
المعطوف عليه مشروط بتبين الهدى فيشترط فى ترتيبه على المعطوف عليه وهو مخالفتهم واللام فى
الهدى للاستعراف ومن جملة الهدى سند للاجماع فيجوز أن لا يحصل ذلك للمخالف فلا يكون
المخالفة حينئذ حراماً وأشار الشارح إلى أن المعنى أن مخالفة الاجماع حرام على تقدير تبين جميع أنواع
الهدى حتى دليل الاجماع وحينئذ لا فائدة فى الاجماع لأنه إذا علم الدليل فالهجة الدليل لا للاجماع
أقول وفيه نظر لا يخفى (قلنا لا) نسلم وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع الأمور
(وإن سلم) ذلك (لم يضر) ما ذكر (لأن الهدى) فى الآية المراد به (دليل التوحيد)

والثبوت قيل لا يوجب تحريم كل ما غاير قلنا يقتضى لجواز الاستثناء قيل السبيل دليل المجتمعين قلنا حملة على الإجماع أولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة قيل يترك الإتيان رأساً

والثبوت (لاجتماع الدلائل الأصولية والفروعية وإلا لم يكن المشاقة في عهده عليه السلام حراماً إذ لا يتبين في عهده جميع الأدلة وحينئذ يكون مخالفة الإجماع بعد انعقاده حراماً وإن لم يتبين المخالف الدليل الذى اعتمد عليه المجتمعون فان (قيل) الآية توجب حرمة اتباع بعض ما يغير سبيلهم (لا يوجب تحريم) اتباع (كل ما غاير) لأن لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فيجوز أن يراد الكفر ومما يؤكد ذلك أنها نزلت في شأن المرتد (قلنا يقتضى) تحريم اتباع كل مغاير لأنه عام (لجواز الاستثناء) منه كما يقال من أطاع غير أمرى ضربه إلا أمر أخى وسبب النزول لا يخصص أو العبرة لعموم اللفظ وأما شك الجاربردى بأن من قال من دخل دارى فله كذا يفهم منه العموم عرفاً وشرعاً فبعيد إذ الكلام في عموم من وكان لفظة غير سقط من القلم والصواب من دخل غير دارى فان (قيل) لو سلم العموم لكن (السبيل) أى المراد به (دليل المجتمعين) اتفاقهم لأنه لما لم يحمل على ما وضع له وهو طريق المشى يحمل على أقرب المجازات وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما أو الحركة في المقدمات موصلة إلى المطلوب كالحركة في الطريق (قلنا حملة على الإجماع أولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حينئذ) الدليل قول الله وقول رسوله وحينئذ (تكون المخالفة) أى مخالفة سبيلهم بمعنى الدليل (المشاقة) أى عنها فيلزم التكرار في الآية والأصل عدمه فيحمل على الإجماع لئلا يلزم ذلك وإطلاق السبيل على ما يجتازه الانسان شائع كقوله تعالى : « قل هذه سبيلي » ولذا سمى معتقد الحب لشخص مذهبه ولا نسلم أن ما ذكرتم أقرب وما ذكرتم في إشارته ليس بيان العلاقة قال الخنجرى يجوز أن يكون دليل الإجماع القياس أو آية عامة أو سنة غير قطعية لمخالفتها غير المشاقة فلا يلزم التكرار قال العبرى وفيه نظر لأن مخالفة الآية عامة كانت أو خاصة ومخالفة السنة مشاقة ومخالفة القياس مخالفة دليله الذى هو الآية أقول لا نسلم أن مخالفة الظنى من الكتاب والسنة مشاق خصوصاً إذا كانت لتأويل وقوله ومخالفة القياس مخالفة الآية الظاهر أنه أراد بالآية قوله فاعتبروا ولا يخفى أن ذلك إنما يصح لو أنكروا أصل القياس لا ما إذا خالف قياساً خاصاً على أن دلالة فاعتبروا على أصله غير قطعى لما عرف من الاختلاف المشهور في المراد من الاعتبار فان (قيل) لا يلزم وجوب اتباع سبيلهم وإن حرم اتباع غير سبيلهم وإنما يلزم لو لم يكن واسطة وهو متفق إذ قد (يترك الإتيان رأساً)

قلنا التَّركُ غيرُ سبيلهم . قيل لا يجبُ اتِّباعُهُم في فعلِ المباحِ قلنا كاتِّباعِ
الرَّسولِ عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ قيل المُتَّبعونُ أثبتوا بالدليلِ قلنا نُخصُّ
النَّصَّ فيه قيل كلُّ المؤمنين المَوجودينَ إلى يومِ القيامةِ قلنا بل في كلِّ
عصرٍ لأنَّ المقصودَ العملُ ولا عملَ في القيامةِ) أقول ذهب الجمهور إلى أن الاجماع حجة
يجب العمل به خلافاً للنظام والشريعة والخارج فإنه وإن نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم
عند التحقيق مخالفون أما النظام فإنه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله
عنه الآمدى أن الاجماع هو كل قول يحتاج به وأما الشيعة فانهم يقولون أن الاجماع حجة
لا لكونه إجماعاً بل لاشتراكه على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتى
في كلام المصنف وأما الخارج فقالوا كما نقله القرائى في المخلص أن إجماع الصحابة حجة قبل
حدوث الفرقة وأما بعدها فقالوا الحجة في إجماع طائفتهم لا غير لأن العبرة بقول المؤمنين
ولا مؤمن عندهم إلا من كان على مذهبه وكلام المصنف تبعاً للامام يقتضى أن النظام يسلم

بأن لا يتبع لا هذا ولا ذاك فيتحقق الوسطة (قلنا الترك) أى ترك متابعة سبيلهم (غير
سبيلهم) فيكون حراماً فإن (قيل) لو صح ما ذكر لوجب اتباعهم في فعل المباح عند
اتفاقهم عليه ~~لكن~~ (لا يجب اتباعهم في فعل المباح) وإلا لكان المباح واجباً فيكون
مخصوصاً باتباع بعض سبيلهم كالإيمان مثلاً فلا يلزم حججته للاجماع (قلنا) اتباع المؤمنين
(كاتِّباع الرسول عليه الصلاة والسلام) أى وجوب متابعتهم كوجوب متابعتهم عليه السلام
وكما خص فعل المباح عن الثانى خص عن الاول وبقي العام فيما عداه حجة أو يقول المتابعة هو الاتيان
بفعل الغير على الوجه الذى فوله ذلك الغير واجباً كان أو مباحاً قال (قيل المجمعون أثبتوا) الحكم
المجمع عليه (بالدليل) هو سندهم في الاجماع فانبات الحكم بالدليل من جملة سبيلهم فوجب علينا الاتباع
في ذلك بأن نثبت بذلك الدليل أيضاً لا بالاجماع فلا يكون الاجماع فيه حجة (قلنا خص) هذا العام
(النص فيه) أى في وجوب الاستدلال بذلك الدليل بأن خص منه هذا بالوجوب لظهور أنه إذا
تعددت الأدلة لا يتعين أحدهما للتمسك فإن (قيل) المراد بالمؤمنين (كل المؤمنين الموجودين
إلى يوم القيامة) لأنه عام ولا يلزم فيه حرمة مخالفة الموجودين في عصرنا فلا يكون إجماعهم
حجة كذا ذكر الجاررى وذكروا العبرى أن المراد الكل فاتباعهم مستحيل قطعاً فلا يمكن حمله
على الوجوب وإلا لزم التكليف بالمحال (قلنا) لا نسلم أن المراد ما ذكرتم (بل) الموجودين
(في كل عصر) فيجب في كل عصر متابعة الموجودين فيه فهو وإن كان عاماً لكنه مخصوص
بالدليل (لأن المقصود) باتباع سبيلهم (العمل) بمقتضاه (ولا عمل في القيامة)

إمكان الاجماع وإنما يخالف في حجيته والمذكور في الأوسط لابن برهان ومختصر ابن
 وغيرهما أنه يقول باستحالته (قوله لنا) أى الدليل على كونه حجة من ثلاثة أوجه
 وقد تمسك به الشافعى فى الرسالة قوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
 ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً» وجه الدلالة أن الله تعالى
 جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله
 جهنم فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً لأنه لو لم يكن حراماً لما جمع بينه وبين
 المحرم الذى هو المشاقة فى الوعيد فإنه لا يحسن الجمع بين حرام وحلال فى وعيد بأن تقول
 مثلاً إن زنت وشربت الماء عاقبتك وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه
 لا يخرج عنهما أى لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لأن
 سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد (قوله قيل رتب الوعيد الخ)
 أى اعترض الخصم بقسمة أوجه: أحدهما أن الله تعالى رتب الوعيد على الكل أى على
 المجموع المركب من المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم
 من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كمنعهم الاختين * والجواب أنا لا نسلم أنه
 رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد إذ لو لم يكن مرتباً على كل واحد لكان ذكر
 مخالفة المؤمنين يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لا فائدة له لأن المشاقة مستقلة فى ترتيب الوعيد
 وكلام الله سبحانه وتعالى يضان عن اللغو وهذا الجواب ليس فى المحصول ولا فى الحاصل
 وهو أولى مما قاله * الثانى سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم
 اتباع غير سبيلهم مطلقاً بل بشرط تبين الهدى فإن تبين الهدى شرط فى المعطوف عليه لقوله
 تعالى: «من بعد ما تبين له الهدى» والشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكونه فى
 حكمه والهدى عام لاقتراحه بأل فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع
 أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذى أجمعوا عليه وإذا تبين ذلك استغنى به
 عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين * أحدهما
 لا نسلم أن كل ما كان شرطاً فى المعطوف عليه يكون شرطاً فى المعطوف بل العطف إنما
 يقتضى التشريك فى مقتضى العامل اعراباً ومدلولاً كما تقدم غير مرة * الثانى سلمنا أن الشرط
 فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فإنه لا نزاع فى أن الهدى المشروط
 فى تحريم المشاقة إنما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الأحكام الفرعية فيكون هذا الهدى
 شرطاً فى اتباع غير سبيل المؤمنين وعن نسلمه * الاعتراض الثالث سلمنا أن قوله تعالى:
 «ويتبع غير سبيل المؤمنين» توجب تحريم المخالفة لكن لفظ غير وسبيل مفردان والمفرد
 لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غير سبيلهم بل يصدق به ورة وهو الكفر ونحوه

بما لا خلاف فيه والجواب أنه يقتضى العموم لما فيه من الإضافة وبدل عليه أن يصح الاستثناء منه فيقال لإسبيل كذا والاستثناء معيار العموم . واعلم أن إضافة غير ليست للتعريف على المشهور وفي التعميم بمثلها نظري يحتاج إلى تأمل فقد يقال إن هذه الإضافة لا تقتضيه ويكون العموم تابعاً للتعريف كما كان الاطلاق تابعاً للتكثير وكما لو زيدت لام التعريف في جمع من المجموع فإنها لا تقتضى التعميم لعدم التعريف . الرابع لأنسلم أن السبيل هو قول أهل الإجماع بل دليل الإجماع وبيانه أن السبيل لغة هو الطريق الذي يمشى فيه وقد تعذرت إرادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو إما قول أهل الإجماع أو الدليل الذى لأجله أجمعوا وللثاني أولى لقلة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلاً إلى المقصد . وأجاب المصنف بأن السبيل أيضاً يطلق على الإجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى : « قل هذه سبيلي » وإذا كان كذلك فحمله على الإجماع أولى لعموم فائدته فإن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو أحسن مما قاله الإمام وفي كثير من النسخ التي اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة لأن دليل الإجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سيأتى في كلام المصنف جواباً عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذى نحن الآن فيه . الخامس : لأنسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء بل في السبيل الذى صاروا به مؤمنين ، وبدل عليه أن الآية الكريمة نزلت في رجل ارتد ولأنه إذا قيل : لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التي بها صاروا صالحين دون غيرها كالأكل والشرب ، وأجاب المصنف بأنه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة فإنه لا معنى لمشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام إلا ترك الإيمان وسمى بذلك لأنه في شق أى في جانب ، والرسول صلى الله عليه وسلم في جانب آخر فلو حمل على هذا لزم التكرار . السادس : سلطنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لأنسلم وجوب اتباع سبيلهم ، وقولهم أنه لا مخرج عنها ممنوع فإن بينهما واسطة وهي أن يترك الاتباع أصلاً ورأساً فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم ، والجواب أن ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم أيضاً فن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم ، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فإن اتباع الغير هو إتيانه بمثل فعله لكونه أتى به فن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد وأجاب الإمام بجواب آخر وهو أن قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في

العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سيئهم ولا تتبع سيئهم أيضاً لكان ركيسكا نعلم لو آخر لفظة الغير فقال لا تتبع سبيل غير الصالحين فإنه لا يفهم منه الأمر باتباع سيئهم ولهذا يصح النبي عنه أيضاً السابح : سلنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الأمور لأنهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله وإلا لكان المباح واجباً وإذا لم يجب اتباعهم في الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الإيمان أو غيره مما اتفقنا عليه وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وتقريره من وجهين : أحدهما : أن اتباعهم في المباح أيضاً واجب ومعنى وجوبه هو ما قلناه في وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في المباح وهو اعتقاد إباحته وأن يفعله على جهة الإباحة لا على جهة أخرى * الثاني أن قيام الدليل على وجوب اتباعهم في كل الأمور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فسلكا أن المباح قد أخرج من عموم التأسيس لدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقي فكذلك الأول * الثامن : لانسلم أيضاً أن المتابعة تجب في كل الأمور وذلك لأن المجمعين إنما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما ستعرفه أن الإجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول إن وجب علينا إثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعاً لغير سيئهم وهو لا يجوز ، وإن وجب إثباته بالدليل لم يكن الإجماع بنفسه دليلاً مستقلاً وهو خلاف المدعى أيضاً فانكم لا تقولون بوجوب إثباته بالدليل وأجاب المصنف بأن اتباعهم واجب في كل شيء إلا ما خص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لأن الحكم قد ثبت باجماعهم وإذا ثبت فلا يحتاج في إثباته إلى دليل آخر * التاسع : سلنا ما قلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين لأن لفظ المؤمنين جمع محلي بالآلاف واللام فيفيد العموم وكل المؤمنين هم الموجودون إلى يوم القيامة فلا يكون إجماع أهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الأمة وأجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون في كل عصر فإن الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجراً عنها وترغيباً في الأخذ بقولهم علينا أن المقصود هو العمل فاتفق أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة لأنه لا عمل في القيامة قال (الثاني قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ») عدلهم فتجب

الوجه (الثاني : قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ») أي عدلاً نقلاً عن أمة اللغة ولقوله عليه الصلاة والسلام خير الأمور أوسطها ولأن الوسط هو البعيد عن طرفي الإفراط والتفريط ، وما هو كذلك يكون خيراً وعدلاً والله تعالى (عدلهم فتجب

عصمتهم عن الخطأ، قولاً وفِعلاً كبيرةً وصغيرةً بخلاف تعديلنا قيل
العدالة فِعْلُ العبد والوسطُ فِعْلُ الله تعالى قلنا فِعْلُ العبد فِعْلُ الله
تعالى على مذهبننا قيل عدولٌ وقت أداء الشهادة قلنا حينئذٍ لا مزية لهم
فإن الكل يكونون

عصمتهم عن الخطأ قولاً وفِعلاً كبيرةً وصغيرةً (إذ من عدله الله يكون معصوماً الله وإذا
ثبت عصمتهم يكون قولهم وفعلهم حجة قوله (بخلاف تعديلنا) جواب سؤال تقديره أن
التعديل لا يوجب عصمة المعدل عن جميع الخطايا كما في تعديلنا وتقرير الجواب أن تعديله
بخلاف تعديلنا لأن العالم بالسر والملائية فن عدله كان معصوماً ونحن لانعلم خطاياهم الخفية
فان قلت حينئذٍ يلزم أن لا يكون في هذه الامة خطأ وعصيان والأمر بخلافه قلنا الأمر عنه
إجماعهم على أمر كذلك لأنهم من حيث أنهم أمة محمد مجموعون على هذا الأمر لا خطأ فيهم
ولا عصيان أثبتة فان (قيل العدالة) لكونها فعل الواجبات والكف عن المحرمات (فعل
العبد والوسط فعل الله تعالى) أى مخلوقة لكونه يجمول له كما يشير إليه قوله تعالى :
« جعلناكم أمة وسطاً » فلا يكون جعلهم وسطاً جعلهم عدلاً (قلنا) كون العدالة فعل العبد لا ينافي
كونها وسطاً إذ (فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا) لما ثبت في علم الكلام من أن الفاعل
الحقيقي بلا واسطة مؤثر آخر في جميع الموجودات الممكنة هو الله تعالى كما هو رأى الأشاعرة
والصوفية فان قلت تعديل الله إياهم لا ينافي صدور الصغيرة عنهم أو هى لا تندرج في العدالة
فيجوز أن يكون إجماعهم من جملة صفاتهم قلنا الإصرار منافي والجمعون مصررون على
إجماعهم هذا ما قالوا أقول سلمنا عدالة الجميع وأنه لا يصدر عنهم كبيرة ولا صغيرة لإصرار
ولا يلزم منه أن لا يصدر عنهم الخطأ المؤدى اجتهدهم إليه لأنه ليس بعصيان لامن الكبار
ولا للصغار ولذا يكون المجتهد مأجوراً وإن أخطأ فإن قلت لا يجوز اجتماعهم على الضلالة
للحديث والخطأ ضلالة قلنا هذا استدلال مستقل مع أنا لانسلم أن الخطأ الاجتهادى ضلالة فان
قلت تعديل الله إذا أوجب عصمتهم وجب أن لا يقروا على الخطأ كالنبي عليه السلام قلنا لانسلم
أن التعديل يوجب العصمة عن كل ما فيه معصية حتى الإقرار على الخطأ اللهم إلا أن يقال اجتماع
الجم الغفير من جميع مجتهدى عصر على الخطأ بعيد فالظاهر إصابتهم من أن هذا استدلال
ابتدائى أيضاً (قيل) دلالة الآية على أنهم (عدول وقت أداء الشهادة) فلا يجب عدالتهم
إلا في هذا الوقت لأنها إنما تعتبر حال الأداء لا حال التحمل ومعلوم أن شهادتهم في الآخرة
فلا يجب عصمتهم في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة (قلنا حينئذٍ لا مزية لهم) أى لامة محمد عليه
السلام على غيرهم مع أن الآية سبقت لتدحيمهم (فإن الكل) أى جميع الأمم (لا يكونون

كذلك الثالث قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على خطأ ونظائرهما فإنها وإن لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينهما متواتر والشبهة عولوا عليه لاشتتاله على قول الإمام المعصوم (أقول الدليل الثاني على أن الإجماع حجة قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ، ويقريره أن الله تعالى عدل هذه الأمة لأنه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهرى والوسط من كل شيء أعدله قال الله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، أى عدولاً هذا لفظه ولأنه تعالى عل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وأن يكون عدلاً وهذا التعديل الحاصل للأمة وإن لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفراد به كل واحد منهم لأننا نسلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجمعون

كذلك) أى عدولاً فى الآخرة لاستحالة ارتكاب الخطأ حينئذ فى محصول الإمام لو أريد صيرورتهم عدولاً فى الآخرة لقليل سيجعلكم أمة وسطاً وفيه نظر لأن الأمر الواجب الوقوع فى حكم الواقع كذا ذكر العبرى واستدل أيضاً بأنه لو لم يكن الإجماع حجة لما أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع واللازم باطل أما الملازمة فلأن العادة تحكم قطعاً بأن جميعهم لا يجمعون على القطع فى شرعى بمجرد تواطؤ وظن فهناك قاطع بلغهم فالمخالف مخطئ . بالإجماع حق ولا ينقض بإجماع الفلاسفة من السلف على قدم العالم وإجماع اليهود أن لاني بعد موسى وإجماع النصارى على أن عيسى قد قتل لأن الفرق فى الشرعيات هو القاطع والظنى بين لا يشتهبه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض الشبه وأشباه الصحيح والفساد فيه كثير وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع الأحاد فى الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحمله بخلاف ما ذكرنا ويقال على أصل الدليل إن قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة لزم لإثبات الإجماع بالإجماع وإن قلتم الإجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف وقد أثبت الإجماع بنص يتوقف على الإجماع وهو مصادرة الجواب أن المدعى حجة الإجماع وما يتوقف عليه ذلك وجود صورة من الإجماع يمنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الإجماع حجة أم لا ولا خفاء أن ذلك لا يتوقف على حجتيه الإجماع (الثالث قال النبى صلى الله عليه وسلم : لا تجتمع أمتي على خطأ ونظائرهما فإنها وإن لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينهما متواتر والشبهة عولوا) أى اعتمدوا (عليه) أى الإجماع وجعلوه حجة (لاشتتاله على قول الإمام المعصوم) أو عندهم أن زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم لأنه لطف وهو واجب على الله تعالى عندهم والإجماع لكونه رأى

عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا صغيرة وكبيرة لأن الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يمد لهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اعترض الخصم بوجهين * أحدهما أن العدالة فعل العبد لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله : « جعلناكم أمة وسطاً » فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطاً عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلاً ولكن يخبر عن عدلته وجوابه ان فعل العبد من أفعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر في علم الكلام أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى * الثاني سلمنا أن الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة وعدالة اليهود إنما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها فتكون الأمة عدولاً في الآخرة لا في الدنيا ونحن نسلمه والجواب أن سياق الآية يدل على تخصيص هذه الأمة بالتعديل وتفضيلهم على غيرها فيتعين حمله على الدنيا لا لا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لأن كل الأمم إذ ذاك عدول وفي الجواب نظر لأن الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بانكار المعاصي وإنكار التبليغ إليهم بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق إلا مع التكليف ولا تنكف في الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى : « جعلناكم » ولم يقل سنجعلكم نعم لقائل أن يقول أن الآية لا تدل على المدعى لأن العدالة لا تنافي صدور الباطل غلطاً ونسياناً سلمنا أن كل ما أجهر عليه حق لكن لا يلزم المجتهد أن يتبع كل ما كان حقاً في نفسه بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا كل مجتهد مصيب (قوله الثالث) أي الدليل الثالث على أن الإجماع حجة قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطأ ونظائره من الأحاديث ~~كقوله~~ لا تجتمع أمتي على الضلالة وكقوله سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها وكقوله لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال وروى ولا على خطأ وكقوله يد الله مع الجماعة إلى غير ذلك فان هذه الأحاديث وإن لم تتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة متواتر لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ وادعى الآمدي أنه أقرب الطرق في إثبات كونه حجة قاطمة وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الإمام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد لأننا لا نسلم أن مجمر هذه الأخبار بلغ حد التواتر فما الدليل عليه وبتقديره فهو إنما يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو النسخاء على الأمة ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم فان التصريح بامتناعه

جميع الأمة مشتمل على قول الإمام فالحجة في الحقيقة عندهم قوله للإجماع من حيث هو فلا ينافي ذلك ما مر من أن الإجماع حجة خلافاً للشريعة إذ المراد به الإجماع من حيث هو مع

لم يرد في كل الأحاديث وقد تلخص أن الأدلة التي قالها المصنف إنما يحسن الاستدلال بها إذا قلنا أن الإجماع ظني كما صححه الإمام وأتباعه واقتضاه كلام الآمدي لكن الأكثرون على أنه قطعي (قوله والشبيعة عولوا عليه) يعني أن الشيعة ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون في كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصي وذلك الإمام لابد أن يكون معصوماً وإلا لافترق إلى إمام آخر ولزم التسلسل وإذا كان الإمام معصوماً كان الإجماع حجة لاشتتاله على قوله لأنه رأس الأمة ورئيسها لا لكونه إجماعاً وجوابه أن ذلك مبني على وجوب مراعاة المصالح سلطنا لكن الردع إنما يحصل بنصب إمام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفياً حاملاً ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفاً وتقية وذلك كله ينافي المطلوب وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها قال * (الثالثة قال مالك رضي الله عنه إجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة لتتقن خبيثها وهو ضعيف .

قطع النظر عن قول الإمام المسألة (الثالثة قال مالك رضي الله عنه إجماع أهل المدينة) بدون غيرهم (حجة) لأنهم عن الخطأ لأنه خبيث وهو منفي عنهم (لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة اتقن خبيثها وهو ضعيف) لأننا لا نسلم أن الخطأ الاجتهادي خبيث وإلا لم يؤجر المجتهد المخطئ . وقيل لأنه لا عموم فيه فلا يشمل جميع أنواع الخبث وذلك لأنه مفرد ولأنه وارد في جماعة كرهوا الإقامة بالمدينة وفيه نظر أما في الأول فلأنه يجوز لاشتباه وهو آية العموم على أنه روي بلفظ العموم أيضاً وأما في الثاني فلأنه لا عبرة لخصوص السبب قال المراجع ووجه الضعف أنه لا دلالة للحديث على الدوام فلا يجب انتفاء الخبث دائماً وفيه نظر إذ الحكم في حكم ثبت بقاؤه حتى يوجد ما ينافيه وأيضاً لو صح لما تم التمسك بآية المشاقة وبقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة لعدم اقتضاها الدوام ولا يلزم دوام حرمة المشاقة ولادوام عدم اجتماعهم على الضلالة واعتراض أن الخبر غير عام لجواز الخطأ على بعض أهل المدينة وإلا لكان قول كل منهم حجة وحينئذ لا يبقى حجة أقول المراد جميع أهل المدينة كما هو الظاهر فدلالة الخبر على نفي الخطأ منهم أعم من أن ينفي عن كل منهم أو عن الجميع من حيث هو الجميع وانتفاء الشق الأول بدليل لا ينافي بقاء الثاني قال الخنجي واحتج الجمهور بأن لفظ المؤمنين في الآية والأمة في الخبر لا يقتضيان حجية اتفاق أهل المدينة دون غيرهم قال قلت هذا ضعيف إذ لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على حجية اجتماعهم دلالتهم على عدم الحجية فجاز وجود دليل آخر على حجية اتفاقهم قلنا الأصل عدم دليل آخر قال العبري وفيه نظر إذ للسائل أن يقول هناك دليل آخر على

الرابعة قال الشيعة إجماع العترة حجة لقوله تعالى : « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ، وَهُمْ عَلَى وَفَاطِمَةَ وَابْنَاهَا رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَأَنَّهُمَا نَزَلَتْ لَفَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِمْ كِسَاءٌ » وقال : (هؤلاء أهل بيتي ،

حججته وهو الخبر الدال على نفي الخبث عنهم أى الخطأ قال المدقق ان إجماعهم حجة لقضاء العادة بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح فقوله مثل الجمع تنفيه على أن لا خصوصية للمدينة وإنما اتفق منها ذلك ولو اتفق في غيرها لكان كذلك قوله المنحصر أراد الانحصار في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها لأن هؤلاء إذا كانوا مجتمعين يتشاورون ويتناظرون ويبتغون الصواب فيبعد أن لا يطلع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه وقوله الأحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين في موضع غير مهبط الوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول عليه السلام وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا شك أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك قيل وهو ضعيف فانه ليس كل من يتمسك بالعادة يسمع منه فانه لا يؤمن عن المعارضة بالمثل وأيضاً في تمشية هذا يلزم حججة اجتماع العترة إذ العادة تقضى بأنهم أقرب إلى النبي عليه السلام وأزكى وأظن من غيرهم وهو المعتبر في الاجتهاد دون كثرة العدد مع اشتماله على قول على رضى الله عنه وهو الذى بلغ في غدارة العلم وعلو رتبته فيه حداً قال لو أسندت لى وسادة لحسنت بين أهل التوراة بالتوراة وأهل الإنجيل بالإنجيل وأهل الزبور بالزبور وأهل الفرقان بالفرقان فيكون قوله كاشفاً عن سند راجح على سند الكل أيضاً يلزم أن يكون إجماع الخلفاء الأربعة حجة لأن العادة تقضى بأن هؤلاء الذين هم أوتاد الدين يبعد منهم الإجماع على الخطأ المسألة (الرابعة : قال الشيعة) كالإمامية والزيدية (إجماع العترة) أى عترة الرسول عليه السلام (حجة) سواء كان مع مخالفة غيرهم أو عدم المخالفة والمرافقة بأن علم منهم التوقف أو عدم سماع الحكم وإلا كان إجماعاً سكوتياً (لقوله تعالى : « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ، وَهُمْ عَلَى وَفَاطِمَةَ وَابْنَاهَا ») والخطأ رجس فيجب أن يكون أهل البيت مطهرين عنه (وهم على وفاطمة وابناها) الحسن والحسين (رضوان الله عليهم) أجمعين (لأنها لما نزلت) هذه الآية (لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي) فيكون إجماعهم مصوناً عن الخطأ حجة أقول لانسلم أن الخطأ الاجتهادى رجس وقيل اللام فى الرجس يجوز أن تكون للعهد الذهبى أو الجنس لا للاستغراق ودفع بأنه قد تقرر أن اللام تحمل على الاستغراق اذا لم يكن ثمة عهد

ولقوله عليه الصلاة والسلام : إنني تارك فيكم ما إن تمسكتكم به
 إن تفضلوا كتاب الله وعترتي (أقول ذهب الامام مالك إلى أن إجماع أهل
 المدينة حجة أى إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب
 قال واختلفوا في المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن روايتهم راجعة على
 رواية غيرهم لكونهم أخبر بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال المراد أن
 إجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة خاصة كالآذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها
 ورجحه القرافي في تنقيحه قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره لأن العادة تقضى بأن مثل
 هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح واستدل عليه الإمام وأتباعه بقوله عليه الصلاة
 والسلام ان المدينة تنتفى خبثها ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن
 المدينة والخطأ خبث فيجب أن يكون منفيًا عن أهلها فإنه لو كان في أهلها لكان فيها وإذا
 انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة (قوله وهو ضعيف) أى الاستدلال بالحديث لا الحديث
 نفسه فإنه ثابت في الصحيحين وإن كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ اليه ما رواه البخارى

خارجي وبأن إذهاب جنس الرجس نفى حقيقةه وهذا لا يكون إلا بنفى كل فرد في حصول الإمام
 ان ظاهر الآية لا يدل على أن إجماعهم بدون الأزواج حجة لتناول الآية إياهن وتذكير
 الضمير في عنكم ويظهر أن لا يمنع شمول الاناث بالاتفاق وحديث لف الكساء معارض بما
 قال عليه السلام في حق أم سلمة حين قالت ألسنت من أهل البيت بلى إن شاء الله قال العبرى
 في رواية الشيعة هذا الحديث أنه قال عليه السلام إنك على خير لما انه قال بلى ولو سلم فكونها
 من أهل البيت معلق بمشيئة الله تعالى فلا تكون من أهل البيت جزماً والمذهب عنهم الرجس
 أهل البيت جزماً وفيه نظر أقول وجهه أن السور عن سماع مع أنه لم يذكر وإن الاشتباه
 ههنا للترك لا للشك إذ المسئول عنه كونها من أهل البيت في الحال وأحد الطرفين أى الانجاب
 والسلب مقطوع به بالنسبة اليه عليه السلام ظاهراً فالشك لا يناسب المقام وقال فظاهر
 الآية وإن تناول الأزواج لكن حديث لف الكساء قرينة صارفة عن الظاهر بتخصيص
 الآية بالعترة لأن قوله هؤلاء أهل بيتي دون غيرهم رد لمن اعتقد أن الأزواج أيضاً من أهل
 البيت فيكون قصر افراد أقول في كون ذلك على وزان ذا وفي إفادة ما هو على وزانه القصر
 البتة كلام لا يخفى على من له شعور بعلم المعاني (ولقوله عليه الصلاة والسلام إلى
 تارك فيكم ما إن تمسكتكم به إن تفضلوا كتاب الله وعترتي) فهذا بما يدل على
 أن التمسك بإجماعهم سبب لإصابة الحق والجواب أن ذلك إنما يدل على الجواز اتباع
 المقلد لإياه لا أن قولهم حجة ملزمة على الكل وأيضاً معارض بقوله عليه السلام أصحابي

إنما المدينة كالكبر تنفى خبثها وينصح طيبها وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضاً ولم يبين ما ضعفه ووجهه أن الحمل على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قال إمام الحرمين ولو اطلع مطلع على ما يجري بين لاتبها من المخازى لقضى العجب وأيضاً فلا سلم أن الخطأ خبث لأن الخطأ معفو عنه والنخب منى عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام السكب خبيث وخبيث ثمنه وكقوله مهر البغى خبيث ونحوه فيكون أحدهما غير الآخر وقد انتصر في المحصول لما لك وقوى هذا الدليل وقال إن مذهبه فيه ليس ببعيد وذهب بعضهم كما حكاه الآمدى وغيره إلى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق على البيع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول في المسألة الرابعة ذهب الشيعة كالامامية والزيدية إلى أن اجماع العترة حجة وأرادوا بالعترة علياً وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهي بالتاء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى : (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نبي الرجس عن أهل البيت والخطأ رجس فيكون منفيًا عنهم وإذا كان الخطأ منفيًا عنهم كان اجماعهم حجة وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما رضى الله عنهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم لف

كالنجوم بأيهم اقتديتم امتهديتم وبقوله عليه السلام في حق عائشة رضى الله عنها خذوا ثلثي دينكم من الخير وجه المعارضة أنها بدلان على جواز الأخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة وإن خالف قول العترة فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فيلزم الحمل على تقليد المقلد جمعاً بين الأدلة قال العبرى والحق أن اجماعهم أبعد عن الخطأ لأن أهل البيت مهبط الوحي والنبي عليه السلام فيهم فالخطأ عليهم أبعد أقول إن أراه أن رأيهم مؤسك بانضمام رأى النبي عليه السلام وكلامنا فيما سواه وإن أراد أن اختلاطه عليه السلام حال الحياة بهم كان أكثر فلانسلم أن ذلك سبب لحجة قولهم قال المراغى التمسك بمحور على الرواية من أهل الكتاب والعترة جمعاً بين الأدلة قال العبرى وفيه نظر إذ لا معنى لحمل التمسك بالكتاب على الرواية منه وأيضاً يلزم حجية كل خبر مروى عن العترة وعدم حجته ماروى عن سائر الصحابي أقول معنى الرواية عن الكتاب نشر الاحكام الثابتة وتبليغ مواظبه وحكمه وأسراره إلى من قهر عن فهمها من الكتاب وذال لاغ عن تمسك به ومعنى الرواية عن العترة نقل الاخبار النبوية عنهم وحكاية ما كانوا عليه من تركية النفس واتصفية القلب وتلطيف السر وتحلية الروح إلى غير ذلك للاعتبار واقتداء الأمة بهم في

عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال هؤلاء أهل بيتي وأيضاً فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام انى تارك فيكم ما انى تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فانه كما دل على أن الكتاب حجة دل على أن قول العترة حجة ولم يشتمل المصنف بالجواب عما ذكره فنقول الجواب عن الآية أنا لا نسلم انتفاء الرجس في الدنيا لجواز أن يكون المراد به نفي العذاب في الدار الآخرة سلمنا لكن لا نسلم أن الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فان ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ما قبلها فقوله تعالى: «وإنساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن إلى قوله وأطعن الله ورسوله» وأما بعدها فقوله تعالى: «وإذا كرن مايتلى في بيوتكن» الآية وحينئذ فليس في الآية دليل على أن اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول أنه من باب الآحاد والعمل بها عندهم ممتنع قال * (الخامسة قال القاضي أبو حازم لإجماع الخلفاء الأربعة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» وقيل لإجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» السادسة

ذلك ولا نسلم لزوم عدم حجة مروى سائر الصحابة المسألة (الخامسة قال القاضي أبو حازم) من الحنفية (إجماع الخلفاء الأربعة) وحدهم (حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) عضوا عليها بالنواجذ أوجب اتباعهم لإجماع أتباعه ولهذا لم يعتد أبو حازم بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوى الأرحام وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد بالله إلى ذوى الأرحام وقبل المعتضد قواه وأنفذ قضاء قال المراغى وفيه نظر لعموم الخلفاء الراشدين وعدم الدليل على الحصر في الأربعة قال العبرى وفيه نظر لأن العرف خصصه بالائمة الأربعة حتى صار كالعلم لهم أقول وفيه نظر لأن العرف طارئ فلا يخصص عموم اللفظ الصادر قبل ثم عند الشيعة أن اجماع الأربعة حجة لامن حيث هو بل من حيث اشتماله على قول على رضى الله عنه (وقيل لإجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) أمر بالافتداء بهما فيجب تحريم مخالفتها وهو المعنى بحجة اجماعها والجواب عن المدينين كالجواب عن تمسك الشيعة بأنه إنما يدل على جواز اتباع المقلد لإياهم وبأنه معارض بالوجهين المذكورين وأجاب العبرى بأنه موضوع أقول ولعله إنما قال ذلك لعدم تواتره مع أنه مما يتوفر الدواعى على نقله ويقال عليه لا نسلم أنه من هذا الباب بل ذلك إنما يصح لو لم يوجد دليل أقوى يستغنى به عنه وهو الاجماع المسألة (السادسة

يستدل بالإجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لا كإثباته) أقول ذهب القاضي أبو خازم والإمام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة يعني أبابكر وعمر وعثمان وعلياً رضي الله عنهم حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضواً عليها بالنواجذ رواه أبو داود وكذا الترمذى وصححه هو والحاكم وقال إنه على شرط الشيخين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الأربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضواً وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى وأبو خازم بالخاء المعجمة والزأى من الحنفية تولى القضاة في خلافة المعتضد ولاجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوى الأرحام وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد وقبل المعتضد فنياه وأنفذ قضاة وكتب به إلى الأفاق وذهب بعضهم إلى أن إجماع الشيخين أبى بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه الترمذى وقال حديث حسن والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهما لاتباع المقلدين لهما لأن

يستدل بالإجماع فيما) أى لإثبات حكم (لا يتوقف) ثبوت الإجماع عليه (كحدوث العالم) أى جميع ماسوى ذاته وصفاته (ووحدة الصانع لا كإثباته) فانه يجوز إثبات كل منهما بالإجماع لعدم توقفه على شئ منهما إذ يمكننا إثبات الصانع بحدوث الأعراض ثم يعرف صحة النبوة ثم الإجماع ثم حدوث العالم كذا قالوا والحق أن إثبات الصانع لا يتوقف على معرفة حدوث شئ ما بمعنى مسبوقيته بالعدم على ما هو المتعارف بين مشايخ أهل السنة بل يكفي في ذلك العلم بكون العالم ممكناً إذ لا بد للممكنين لاستواء طرفى وجوده وعدمه من مرجح واجب الوجود ولو بالآخرة ولا لزم الدور أو التسلسل كما هو المقرر في فن الكلام والحكمة وحينئذ يمكن إثبات الصانع بإمكان العالم ثم تعلم حقيقة النبوة ثم الإجماع ثم حدوث العالم وكذا يمكننا إثبات وحدة الصانع بالإجماع المتوقف حجة على صحة النبوة المتوقفة على وجود الصانع لا على وحدانيته أقول الدليل فى الصورتين العقل لثبوتها به قبل انعقاد الإجماع وحجة وذاك بعد انقراض عصر النبى عليه السلام لا حاجة لإثباته بعد إذ لا يمكن إثبات الصانع بالإجماع إذ الإجماع متوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على إثبات الصانع فلو توقف هو على الإجماع لزم الدور قال الجاربردى ولا لكونه عالماً بالجزئيات أقول إن أراد أنه لا يمكن إثباته بالإجماع لتوقف الإجماع على النبوة الموقوفة على كونه

لإجماعهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام : خذوا شطر دينكم عن
الحيراء يعني عائشة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة . المسألة السادسة : في بيان ما ثبت
بالإجماع ، وما لا يثبت به فنقول كل شيء لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به
ينحوز أن يستدل عليه بالإجماع سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً ، وفي العقلي
والدنيوي خلاف ، وكل شيء يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به لا يصح أن
يستدل عليه بالإجماع فعلي هذا يستدل بالإجماع على حدوث العالم ، وعلى كون الصانع سبحانه
وتعالى واحداً لأن العلم بكون الإجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لأننا قبل العلم
بهما يمكننا أن نعلم أن الإجماع حجة بأن نعلم لإثبات الصانع بإمكان العالم ومحدوث الأعراض
ثم نعلم بإثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الإجماع حجة ثم نعلم بالإجماع
حدوث العالم ووحدة الصانع (قوله لا كاثباته) أى لا يستدل بالإجماع على إثبات الصانع
ولا على كونه متكلماً ولا على إثبات النبوة فإن العلم بكون الإجماع حجة مستفاد من الكتب
والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلماً وعلى النبوة فلو
أثبتنا هذه الأشياء بالإجماع لزم الدور لأن ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل
ولفائل أن يقول ثبوت الإجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف
لأن كون الإجماع حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم
ولا يصير الشخص منهم إلا بعد اعترافه بالشهادتين ، وقال الشيخ أبو إسحق في اللع أنه
لا يعتد بالإجماع في حدوث العالم أيضاً قال : (الباب الثاني في أنواع الإجماع وفيه مسائل :
الأولى إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم لإحداث قول ثالث

حالما بالجزئيات فيه نظر إذ صحة النبوة مطلقاً لا يتوقف على ذلك ، ولهذا اعترف بالنبوة
كثير من العلماء والحكماء المنكرين للعلم بالجزئيات بل التوقف لو كان فإنما هو للنبوة التي هي
على وفق اعتقاد الفقهاء (الباب الثاني في أنواع الإجماع) التي اختلفت في كونها إجماعاً ، وهي
قسمان مالم يعد إجماعاً مع أنه منه وما عد منه مع أنه ليس منه (وفيه) أى في هذا الباب
(مسائل) بعض منها في القسم الأول ، والبعض في الثاني المسألة (الأولى) أن أهل العصر
الأول (إذا اختلفوا على قولين) لا يتجاوز فيهما (فهل لمن بعدهم لإحداث قول ثالث)
أم لا فالأكثر ممنوعة والافلون جوزوه وله أمثلة منها أن المشتري إذا وجد بالجارية
عيباً بعد ما وطأها وهي بكر فقيل ليس له الرد وقيل له ذلك مع رد أرش النقصان ، وهو
تفاوت قيمتها بكرأ وثيباً فردها بجائناً قول ثالث ومنها النية في الطهارات تيممها ووضوؤها
وغسلها قيل يعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بأنه لا يعتبر في شيء منها قول ثالث ومنها

والنقيض أن الثالث إن لم يرفع مجتمعا عليه جاز وإلا فلا مثاله ما قيل في الجد مع الأخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل إلى حرمانه قيل اتفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطاً بعدمه فزال بزواله قيل وارد على الواحداني قلنا لم يعتبر فيه

مسألة الأخ والجد كما يحى ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشئ منها فالفرق بأنه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث كذا ذكر المحقق وهوليس كما ينبغي للاتفاق على أن الاثنين منها البرص والجذام فالمراد خمس في جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمس في جانب الزوجة الثلاثة الأول والرتق والقرن ومنها مسألة أبوين وزوج أو زوجة قيل للأمر ثلث السكك منها وقيل ثلث الباقي فهما فالقول بثلث الكل في مسألة وثلث الباقي في مسألة قول ثالث (والحق) عند المدقق والمصنف التفعيل وهو (أن) القول (الثالث) إن لم يرفع مجتمعا عليه جاز لإحدائه كالتفصيل في مسألة فسخ النكاح بالعيوب ، ومسألة الأم فانه لا يرفع المجمع عليه لموافقة كل من الفريقين في بعض ، ولا خفاء أن هذا إنما يتم إذا لم ينصوا حقيقة أو حكما على عدم الفرق (وإلا) أى وإن رفع مجتمعا عليه (فلا) يجوز (مثاله) أى الرفع لما أجمع عليه القول بحرمان الجد حيث (ما قيل في الجد مع الأخ الميراث) بمجملته (للجد وقيل لهما) أى تقسم بينهما فانهقد الإجماع على توريثه (فلا سبيل إلى حرمانه) وصرف كل المال إلى الأخ لنا على جواز الأول أنه لم يخالف إجماعاً ، ولا مانع سواء فجاز وعلى امتناع الثاني أنه إذا رفع المجمع عليه فقد خالف الإجماع . فلم يجوز استدلال على امتناع إحداث الثالث مطلقاً و (قيل) إن العصر الأول (اتفقوا على عدم الثالث) لأنهم لما اختلفوا على قولين ، فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ إما بقوله أو قول صاحبيه وذا إجماع على أنه لا يجوز الأخذ بالثالث من الفريقين ، وإحدائه رفع لإجماعهم (قلنا) اتفاقهم على القوانين (كان مشروطاً بعدمه) أى القول الثالث فلما حدث زال الشرط وهو عدمه (فزال) الإجماع (بزواله) فإن (قيل) ما ذكرتم في جواز إحداث الثالث (وارد على) الإجماع (الوحداني) أى الإجماع على القول الواحد بأن يقال أنهم إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر الثاني فلما ظهر زال الشرط فجاز الخلاف (قلنا) ذلك جائز عقلاً لكن (لم يعتبر) ذلك الشرط (فيه) أى الإجماع الوحداني إجماعاً إذ السكك قائلون بعدم اعتبار هذا الشرط ، وقد يقال عليه أن صحة الإجماع إنما تتم لو لم يعتبر هذا الشرط فلو توقف هذا عليه لزم الدور ويقرب منه ما قال صاحب التحصيل

إجماعاً قيل إظهاره يستلزم تخطئة الأولين وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في واحد وفيه نظر) أقول إذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين أحداث قول ثالث في تلك المسألة فيه ثلاث مذاهب كما أشار إليه المصنف فالأكثر على ما قاله الإمام والآمدى منه مطلقاً وجزم به في المعالم وأهل الظاهر جوزوه مطلقاً والحق عند الإمام وأتباعه واختاره الآمدى وابن الحاجب أن الثالثان لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان الأولان جازاً لحادثه لأنه لا محذور فيه وإن رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الإجماع * مثال الأول اختلافهم في جواز أكل المذبح بالتسمية فقال بعضهم يحل مطلقاً سواء كان الترك عمداً أو سهواً وقال بعضهم لا يحل مطلقاً بالتفصيل بين العمد والسهو وليس رافعاً لشيء أجمع عليه القائلان الأولان بل هو موافق كل قسم منه لقائل وأما الثاني فقل له المصنف تبعاً للإمام بالجذع الأخوة فإن الأئمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم المال بينها فقد اتفق القولان على أن للجد شيئاً من المال فالقول بحرمانه وإعطاء المال كله

أنه إثبات للإجماع بقول أهل الإجماع وأنه دور إذ لا يعتبر على هذا التقدير قولهم هذا إلا بعد اعتبار الإجماع بهذا القول أقول معناه أن ثبوت الإجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط والایجاد خلافه عند ظهور القول الثاني فلا يكون (إجماعاً) وعدم الاعتبار ثابت بقول أهل الإجماع وإجماعهم على ذلك وإذا صحته تتوقف على ثبوت أصل الإجماع وهو دور الجواب أنا لا نسلم توقف ثبوت الإجماع على ما ذكرتم قوله والإيجاد خلافه الخ قلنا عامة ذلك أنه لا ينبغي للإجماع عند ظهور القول الثاني وإذا لا يستلزم إلا توقف بقاء الإجماع عليه لا ثبوته فلا يلزم الإبقاء الإجماع على ما يتوقف على أصل ثبوته حصوله ولا نسلم أنه دور فإن (قيل إظهاره) أي إظهار القول الثالث (يستلزم تخطئة الأولين) لأنه حكم بتخطئة كل فريق في مسألة لأن المدعى أنه حق والحق واحد فما سواه خطأ وفيه تخطئة كل الأمة وللأدلة السمعية منعها (وأجيب) عنه (بأن المحذور هو التخطئة) أي تخطئة الأمة (في) قول (واحد) إذا اتفقوا عليه لاني قولين لجواز خطأ بعضهم في شيء وخطأ الآخرين في آخر (وفيه نظر) لدلالة قوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الضلالة على رفع الخطأ عن الجميع من حيث هو مطلقاً سواء كان في قول أو قولين لأنه عرف الضلالة ولم يشكرها فيكون عامة كذا ذكر العبري أقول لو نكرها لعمت أيضاً لأنها نكرة في سياق النفي على أن عموم النكرة المنفية هنا أدخل في المظنون من عموم المعرفة إذا المعنى على الأول لا يجتمعون على ضلالة ما فينتفي عنهم الخطأ وإن

للأخ قول ثالث رافع لما أجمع عليه الأولان فلا يجوز وهذا المثال فيه نظر فإنه قد نقل عن ابن حزم في المحلى أنه حكى قولاً أن المال كله للأخ (قوله قيل اتفقوا) أى احتج المانعون مطلقاً بوجهين أحدهما أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الأخذ به فأنهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ بما يقوله أو بقول الآخر وتجوز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلاً * أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطاً بعدم القول الثالث فإذا ظهر ذلك القول فقد زال الإجماع بزوال شرطه * اعترض الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الإجماع على القول الواحد ليس بحجة لأنه يمكن أن يقال فيه أيضاً وجوب الأخذ بالقول الذى أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثانى فإذا وجد القول الثانى فقد زال ذلك الإجماع بزوال شرطه وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وإن كان ممكناً أيضاً فى الإجماع الواحدى أى الإجماع على القول الواحد لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بين الإجماع الواحدى والإجماع على القولين وهذا الجواب ذكره الإمام وأتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال بأجمعهم على عدم اعتبار هذا الشرط إنما يعتبر بعد اعتبار الإجماع

كان فى قولين لأنه ضلالة للجميع وعلى الثانى لا يجتمعون على جميع الضلالات فلا يلزم انتفاء ذلك عنهم لأنه ليس بجميع الضلالات والحق أن اللام فى الضلالة للجنس فيقتضى انتفاء هذا الجنس عن كل الأمة من حيث هو فينبى الخطأ وإن كان فى قولين واستدل أيضاً بأن الأولين اتفقوا على عدم التفصيل والقول الثالث تفصيل فقد خالف الإجماع فلا يجوز والجواب لأنهم اتفقوا على عدم التفصيل وعدم القول بشئ ليس بقول بعدمه والممتنع أن تقول بما نفوه لا بما لم يثبتوه ولو امتنع لامتنع فى كل واقعة تتجدد أو لم يقولوا فيها بحكم واستدل القائل بالجواز مطلقاً بأن اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يسوغ العمل فيها بما يؤدى إليه الاجتهاد فلا يمنع عنه وبأنه لو لم يكن جائزاً لكان انكراذا وقع لأن عادة السلف ترك السكوت على الباطل واللازم باطل فإن الصحابة على أن اللام ثالث ما يبقى فى المسألتين زوج وأبوين وأوزوجة وأبوين وقال ابن عباس ثلث السكوت وأحدث ابن سيرين قولاً ثالثاً حيث قال فى مسألة الزوج بقول ابن عباس وفى مسألة الزوجة بقول الصحابة وعكس تابعى آخر الحكم فيها ولم ينكر عليها أحد والا لنقل لتوفر الدواعى على نقله والجواب عن الأول أن النزاع فيما اتفقوا على أمر يدفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه فلا تكون اجتهادية وعن الثانى بأن ذلك قسم من الجائز ولذلك لم ينكر ولأنه قبل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا يخالفه فيه الإجماع قال

قلوا اعتبرنا الإجماع به لزم الدور (قوله قيل اظهاره الخ) هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره أن إظهار القول الثالث إنما يجوز إذا كان حقاً لأن الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقاً يستلزم تخطئة الفريقين الأولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الأمة وهو غير جائز . وأجاب المصنف بأن المحذور إنما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد وأما فيما اختلفوا فيه فلا لأن غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الأمر قال المصنف وفيه نظر ولم ينبه على وجه النظر وتوجيه أن الأدلة المقتضية لعصمة الإمام عن الخطأ شاملة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه ، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا يختصرو كلامه بل أجابوا بأننا لا نسلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين بناء على أن كل مجتهد مصيب سلمنا أن المصيب واحد لكن التمكن من إظهار الثالث لا يستلزم كونه حقاً لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقاً وإن كان خطأ في نفس الأمر وهذا الجواب فيه نظر لإمكان جريانه في الإجماع الواحدان وصورة هذه المسألة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا إليه أولاً وصرح به التزالي في المستصفي ، وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الأعصار فإنه لا يكون مانعاً من إحداث الثالث لأننا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا فافهمه ينحل به إشكالات أوردت على الشافعي في مسائل قال . (الثانية إذا لم يفصلوا بين المسألتين فهل آمن بعدهم الفصل والحق إن نصوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتنوير النعمة والنخالة لم يحجز لأنه رفع

العلامة هذه الشبهة إنما ترد على الأكثرين والجواب إنما هم على رأي القائلين بالفعل ، وأما جواب الأكثرين فهو أنه يجوز أن يكون إحداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين أو بعده لكن المخالفة إنما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم مخالفة الإجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعي بحيث يلزم التفصيل البتة المسألة (الثانية) الأمة (إذا لم يفصلوا بين مسألتين) بأن حكموا فيهما بحكم واحد كالحل والحرم ، أو حكم بعضهم فيهما بأحدهما ، والبعض الآخر لم ينقل شيء عنهم (فهل) يجوز (لمن بعدهم الفصل) أم لا فالبعض على المنع مطلقاً ، والبعض على التجوز (والحق) عند الإمام والمصنف أنهم (إن نصوا بعدم الفرق) بين المسألتين بأن قالوا : لا فصل بينهما في كل الأحكام ، أو في الحكم الفلاني (أو) نصوا على أن (اتحد الجامع) بينهما (كتنوير العمة والنخالة) فإن كونهما من ذوى الأرحام عليه للتنوير عند البعض ، وعليه للحرمان عند آخرين (لم يحجز) التفصيل بينهما (لأنه) أى القول بالتفصيل (رفع) حكم عليه . أما في الأول فظاهر ، وأما في الثاني فلأن نصهم على اتحاد الجامع كالنص

مجمع عليه وإلا جاز وإلا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم مساعدته في جميع الأحكام قيل أجمعوا على الاتحاد قلنا عني الدعوى قيل قال الثوري أجمع ناسياً يفطر والاكل لا قلنا ليس بدليل (قوله إذا لم يفصل المجتهدون بين مسألتين بل أجاب بعضهم فيها بالنفي وبعضهم بالإثبات فهل لمن يأتي بعدم من المجتهدين الفصل ؟ فيه تفصيل سند كره ، وهذه المسألة قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد إطلاق الفريقين أحداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردا الآمدى ولا ابن الحاجب بل جعلها مسألة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما أن هذه المسألة مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً وأما تلك ففيما إذا كان متحداً وحاصل التفصيل الذي في هذه المسألة أنهم إن نصوا على أنه لا فرق بين المسألتين فلا يجوز الفصل وإليه أشار بقوله إن نصوا بعدم الفرق وعدهم بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الإمام في المحصول وقال في الحاصل أنه لا سبيل إلى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضي إجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن وأما إذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب أشار إليها المصنف

على عدم الفصل بينهما (مجمع عليه وإلا) أى وإن لم تكن المسألتان مما نصوا فيه على أحد الأمرين مع أنه لم يكن في الأمة من فرق بينهما (جاز) التفصيل أولاً يلزم منه مخالفة الإجماع . بل اللازم موافقة كل من الفريقين في مسألة والموافقة في مسألة لا يوجب الموافقة في غيرها (وإلا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم) مسألة لدليل (مساعدته) إياه (في جميع الأحكام) وهو باطل (قيل) عليه الأمة (أجمعوا على الاتحاد) أى اتحاد المسألتين في الحكم لأنهم لم يفصلوا ، والفصل مخالفة للإجماع ، وهو باطل (قلنا) ان هديتم أنهم اتفقوا على الاتحاد . فغير محل النزاع وإن عنيتم أنهم أفتوا في المسألة بحكم واحد مع عدم التعرض لشيء آخر فلا نسلم أن الفصل خلاف الإجماع بل هو (عني الدعوى) ولا نسلم أن عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل فإن (قيل) يجوز الفصل بين المسألتين مطلقاً لوقوعه فان السلف اتفقوا على أن لا فرق بين الجماع والاكل نسياناً فقال البعض يكون كل منهما مفطر والبعض الآخر بأن شيئاً منهما لا يفطر (قال الثوري أجمع ناسياً يفطر والاكل) القليل ناسياً (لا) يفطر لأن في الجماع امداداً وطولاً فيؤثر في الافطار كذا قيل ففرق بين المسألتين مع أنهم نصوا على اتحادهما في الجامع وهو النسيان أو مباشرة ما يضاف الصوم أقول الاظهر أنه فرق بين ذلك على أن وقت الصوم زمان الاكل عادة فيكثر فيه البلوى دون الجماع فيكون الجماع عنده مطلقاً مفطراً ، والاكل لا والا لازم على التعليل الاول أن لا يفطر بمجرد الإيلاج ويفطر بالاكل الممتد (قلنا) قول الثوري (ليس بدليل) ولا حاجة

أخذها الجواز مطلقاً والثاني المنع مطلقاً والثالث وهو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف أنه إن اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز كتوريث العمة والخالة فإن علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوى الأرحام وكل من ورث واحدة أو منهما قال في الأخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما وإن لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما إذا قال بعضهم : لا زكاة في مال الصبي ولا في الحل المباح وقال بعضهم : بالوجوب فيهما فيجوز الفصل . واستدل المصنف عليه بقوله وإلا وجب أى لو لم يجوز الفصل لسكان كل من ساعد مجتهداً في حكم أى وافقه عليه يجب عليه أن يساعده في جميع الأحكام وهو باطل اتفاقاً ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجباً ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم لإحدى المسألتين استدلل المانعون مطلقاً بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما ، وبعضهم بالتحريم فيهما إجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه ، وأجاب المصنف بقوله : قلنا عين الدعوى أى لا نسلم أن عدم التفصيل لإجماع على اتحاد الحكم فإنه عين النزاع بل نتبرع ونقول لا يدل عليه لأن عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل أو معناه أنه لا محذور في مخالفة هذا الإجماع فإن الواقع منهم ليس هو التخصيص على الانحدار بل الاتحاد في فتوَاهم ونحن لا نسلم أنه يمنع من الفصل فإن ذلك أول المسألة وهذا الثاني هو جواب المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشيء واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا في تعاطى المفطرات نسبياً ثم أن الثوري فصل بينهما مع اتحادهما في العلة فقال : إجماع ناسياً يفطر بخلاف الأكل ناسياً وأجاب المصنف بأن مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة ولم يجب الإمام ولا أتباعه عن هذا وكأنهم تركوه لوضوحه قال (الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي لنا الإجماع على الخلاف بعد الاختلاف وله ما سبق

على غيره بل هو من جملة الخصوم المسألة (الثالثة : يجوز الاتفاق) والإجماع على حكم (بعد) وقوع الخلاف فيه وتقرير المسألة أنه إذا اختلفوا أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم حقيق (اختلاف) من غير أن يستقر الخلاف ، وتعين المذاهب فاجماع ، وحجة وأما بعد استقرار الخلاف فالمختار أنه جائز (خلافاً للصيرفي) والمجوزون اختلفوا فقيل حجة ، وقيل : ليس بحجة (لنا) على الجواز أنه لو لم يجز لما وقع من الصحابة واللازم باطل أو (الإجماع على الخلاف) أى خلافة أبي بكر كان (بعد الاختلاف) أى بعد اختلافهم فيها (وله) أى والصيرفي (ما سبق) هو عندى يحتمل أن يكون قوله : أجمعوا على الاتحاد فإنه يستنبط منه أنهم إذا أجمعوا على الاختلاف أى أن المسألة تختلف

الرابعة الاتفاق على 'أحد قولى الأولين' كالاتفاق على 'حرمة بيع أم الولد' والمتعة لإجماع خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين

فيها لم يحز الاتفاق على خلافه وإلا لزم رفع الإجماع الأول والجواب أن اتفاقهم على وقوع الاختلاف لأعلى وجوب بقائه ودوامه قال المعبري معناه ما سبق في باب الفسخ أقول لعله أراد به امتناع انعقاد الإجماع بخلاف الإجماع الأول وههنا يلزم ذلك على تقدير تجوز الإجماع بعد استقرار الخلاف لأن اختلافهم إجماع على جواز الأخذ بأى قول كان فلو انعقد الإجماع بخلاف التجويز الأول بأن يجمع على أحد القولين لزم نسخ يجوز الأخذ بآخر فيلزم نسخ الإجماع الأول وهو باطل لما مر والجواب لا نسلم الإجماع الأول أى اتفاقهم على تسويغ الأخذ بكل منهما أو كل فرقة تجوز ما نقول وتبنى الآخر ولو سلم فالإجماع الأول كان مشروطاً بعدم الوفاق على قول فلما زال الشرط بحصول الوفاق زال المشروط ومثله ليس بنسخ وقد يجاب بأن هذا كما لم يستقر خلافهم أو في زمن الخلاف فيجوزون الأخذ بكل واحد وما يجرى ما ذكرتم فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم أن يفرقوا بأن ذلك يجوز ذهنى بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا أو ذلك مع أنه يجوز أن يظهر بطلان أحدهما وهذا تجوز وجودى بمعنى أنه يجوز العمل بهما معاً كذا ذكر المحقق . المسألة (الرابعة : الاتفاق) أى اتفاق أهل العصر الثانى (على أحد قولى الأولين كالاتفاق) أى كاتفاق التابعين (على حرمة بيع أم الولد و) حرمة (المتعة) مع أنه استقر خلاف الصحابة فى المسألتين (لإجماع) وحجة (خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين) كالاشعرى وأحمد وحجة الإسلام والامام فى مختصر المدقق أنه يفيد لا فى القليل ، وجمهور الشارحين على أن المراد لا ينافى المخالف القليل إذ أن مثل هذا الاتفاق إنما يكون عن جلى أو قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه دون القليل . وقال المحقق معناه أنه مستبعد إلا فى القليل من مسائل كبيع أمهات الأولاد وغيره لأنه لا يكون إلا من جلى وتبعد غفلة المخالف عنه قال الفاضل وربما اعترض عليه بمنع بعد غفلة المخالف عن ذلك الجلى مطلقاً . بل إذا كان كثيراً وتقرير مسألة بيع أم الولد أن علياً رضى الله عنه كان يقول بجواز ذلك خلافاً لغيره من الصحابة ثم أجمع من بعدهم على ذلك واعترض الآمدى بأن مذهب على لم يترك وعليه جميع الشيعة ، وهو أحد قولى الشافعى والجواب أن هذا إنما يرد لو لم يكن عصر أخالياً عن مجتهد قائل بجوازه وفى شرح السنة ما يشير إلى أنه وقع الاتفاق من على رضى الله عنه أيضاً على عدم جواز هذا البيع وأما مسألة المتعة فقد ذكرها المدقق بقوله : وفى الصحيح أن عثمان رضى الله عنه كان

لَنَا أَنَّهُ سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ قِيلَ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ أَوْ جَبَّ الرَّدُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى قُلْنَا
زَالَ الشَّرْطُ قِيلَ أَصْحَابِي

يَمْنَعُ عَنِ الْمُنْعَةِ وَفِي شَرْحِ الْمُحَقِّقِ أَنَّ عَمْرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَجْهٌ مِنَ الشَّارِحِينَ لِلْمُخْتَصَرِ عَلَى أَنَّ
الْمُرَادَ مَنَعَةَ نِكَاحٍ وَهُوَ أَنَّ يَنْسَكِحَ الْمَرْأَةَ إِلَى مَدَّةٍ فَإِذَا انْقَضَتْ بَانَتْ وَإِنْ قَوْلُ الْبَغَوِيِّ هُوَ
أَنْ تَحْرِمَهُ صَارَ لِجَمَاعٍ عَلَى مَا قَالَ فِي شَرْحِ السَّنَةِ اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى تَحْرِيمِ نِكَاحِ الْمُنْعَةِ وَهُوَ
كَالْإِجْمَاعِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ قَوْلَهُ ثُمَّ صَارَ لِجَمَاعٍ مِنْ كَلَامِ الْمَدِيقِ وَقَوْلِ
الْبَغَوِيِّ هُوَ أَنَّ فِي الْحَبْرِ الصَّحِيحِ أَنَّ عُثْمَانَ كَانَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْعَةِ وَهُوَ بَعِيدٌ جَدًّا أَوْ لَيْسَ يَوْجَدُ
هَذَا فِي الشَّيْءِ مِنْ كُتُبِ الْبَغَوِيِّ وَالْمَذْكُورِ فِي كِتَابِ الصَّحِيحِ وَشَرْحِ السَّنَةِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ مَنَعَةِ الذَّسَاءِ رَوَايَةً عَنْ عَلِيٍّ وَغَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَلَيْسَ فِيهَا أَنَّ عُثْمَانَ كَانَ
يَنْهَى عَنِ ذَلِكَ وَذَهَبَ الْمُحَقِّقُ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ مَنَعَةَ الْحُجِّ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ ثُمَّ صَارَ لِجَمَاعٍ أَيْ
صَارَ بِجَمْعٍ عَلَيْهِ وَهُوَ الْحَقُّ لِمَا ذَكَرَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ قَالَ شَهِدْتُ عُثْمَانَ
وَعَلِيًّا وَعَمْرَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْعَةِ وَأَنْ يَجْمَعَ بَيْنَهُمَا فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَلَى أَهْلِهَا وَقَالَ لِبَيْتِكَ بِعَمْرَةٍ
وَحِجَّةٍ قَالَ مَا كُنْتُ لِأَدْعَ سُنَّةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ أَحَدٌ وَأَبُو سَعِيدٍ بْنُ الْمُسَيْبِ قَالَ
اِخْتَلَفَ عَلَى عُثْمَانَ فِي الْمُنْعَةِ فَقَالَ عَلَى مَا أُرِيدُ أَنْ أَنْهَى عَنْ أَمْرِ فَعَلَهُ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَلَى أَهْلِهَا جَمِيعًا وَقَالَ الْبَغَوِيُّ فِي شَرْحِ السَّنَةِ هَذَا اخْتِلَافٌ مَحْكِيٌّ وَأَكْثَرُ
الصَّحَابَةِ عَلَى جَوَازِهَا وَاتَّفَقَتِ الْأَمَّةُ عَلَيْهِ فَظَهَرَ أَنَّ الصَّوَابَ أَنَّ عُثْمَانَ كَانَ يَنْهَى عَلَى مَا فِي
الْمَتْنِ دُونَ عَمْرٍ عَلَى مَا فِي الشَّرْحِ وَكَأَنَّهُ اعْتَبَرَ مَا رَوَى عَنْ عَمْرٍ أَنَّهُ نَهَى عَنِ مَنَعَةِ الْحُجِّ وَمَنَعَةِ
النِّكَاحِ وَمَا ذَكَرَ فِي شَرْحِ السَّنَةِ أَنَّهُ رَوَى عَنْ عَمْرٍ النَّهْيَ أَيْضًا لَكِنْ عَلَى هَذَا لَا يَكُونُ الْمُرَادُ
كِتَابُ الصَّحِيحِ إِذْ لَا يَوْجَدُ هَذَا فِيهِ كَذَا ذَكَرَ الْفَاضِلُ هَذَا وَلَكِنْ كَلَامُ الْمُصَنِّفِ نَصٌّ فِي
أَنَّ مُرَادَهُ مَنَعَةَ النِّكَاحِ وَأَنَّ الْإِجْمَاعَ عَلَى تَحْرِيمِهَا بَعْدَ سَبْقِ الْإِخْتِلَافِ (لَنَا) عَلَى أَنَّ هَذَا
الْإِتِّفَاقَ لِجَمَاعٍ وَحِجَّةٌ (أَنَّهُ) أَيْ ذَلِكَ الْإِتِّفَاقُ (سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ) كَذَلِكَ وَكُلُّ مَا هُوَ
كَذَلِكَ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ لِمَا مَرَّ حِجَّةُ الْإِجْمَاعِ فَإِنْ (قِيلَ) قَوْلُهُ تَعَالَى (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ) فِي
شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (أَوْ جَبَّ الرَّدُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى) وَرَسُولُهُ أَيْ الْكِتَابُ وَالسَّنَةُ
لَا الْإِجْمَاعُ الَّذِي هُوَ غَيْرُهُمَا وَإِنَّمَا هَذَا الْحُكْمُ الْمُخْتَلَفُ بِهَذَا الْإِتِّفَاقِ رَدُّ لِلْخِلَافِ وَالتَّنَازُعِ
إِلَى الْإِجْمَاعِ (قُلْنَا) وَجُوبَ الرَّدُّ إِلَيْهِمَا مَشْرُوطٌ بِوُجُودِ التَّنَازُعِ وَقَدْ (زَالَ الشَّرْطُ) وَهُوَ
التَّنَازُعُ بَيْنَ أَهْلِ الْعَصْرِ الثَّانِي بِالْإِجْمَاعِ فَيَزُولُ الْمَشْرُوطُ وَهُوَ وَجُوبُ الرَّدِّ إِلَيْهِمَا فَإِنْ (قِيلَ)
لَوْ ثَبَتَ حِجَّةُ هَذَا الْإِتِّفَاقِ لَكَانَ اتِّفَاقُ التَّابِعِينَ عَلَى أَحَدِ قَوْلِي الصَّحَابَةِ حِجَّةً فَيَكُونُ الْإِخْتِلَافُ
بِالْقَوْلِ الْآخَرِ ضَلَالًا لِأَنَّهُ مُخَالَفَةٌ لِمَا يَجِبُ اتِّبَاعُهُ لَكِنَّهُ اهْتِدَاءٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (أَصْحَابِي)

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا الخطاب مع العوام الذين في عصره قيل اختلافهم لإجماع على التخيير قلنا ممنوع) أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه يفنى على أن انقراض العصر أى موت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الاجماع فيه خلاف يأتي فأن قلنا باعتبار موتهم فلا إشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف وإن قلنا إن موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب أحدها أنه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعاً للإمام عن الصيرفي والثاني يجوز واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب والثالث إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا وهذا للتفصيل هو مختار لإمام الحرمين فإنه قال بعد حكاية القولين الأولين والرأى الحق عندنا كذا وكذا واختاره أيضاً الأمدى وإذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبنا اختار ابن الحاجب أنه يحتاج به ونقله في البرهان عن معظم الأصوليين واستدلال المصنف يقتضيه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز لإجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها ولك أن تقول لانسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلافة وحينئذ فلا يطابق الدعوى لأنها أعم سلبنا لكن الخلافة لا تتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد إليها بمجرد البيعة (قوله وله ما سبق) أى وللصيرفي من الأدلة ما سبق في المسألة الأولى وهو أن اختلاف الأمة على قولين إجماع على جواز الأخذ بكل منهما اجتهدا وتقليدا فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الأخذ بالقول الذى اتفقوا عليه ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل وجوابه ما تقدم أيضاً وهو أن الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق فإذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه المسألة الرابعة إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم يجتهدون آخرون فقال الإمام أحمد والأشعري وغيرهما يستحيل اتفاقهم على

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا (الخطاب) كان (مع العوام الذين في عصره) من الصحابة إذ الخطاب مع الحاضرين وهم الصحابة ولا يراد المجتهدون لعدم جواز اقتدائهم بغيرهم فلا يدل حينئذ إلا على جواز تقليد عوام هذا العصر بجهلهم ولا يلزم منه أن يكون قول بعضهم اهتداء بالنسبة إلى العصر الثاني حين أجمع أهلهم على قول البعض الآخر وأيضاً الظاهر منه أن ذلك إنما يكون اهتداء لو لم يوجد دليل مخالف أقوى فإن (قيل اختلافهم) أى العصر الأول (لإجماع) منهم (على التخيير) بين القولين أى جواز الأخذ بكل منهما والاتفاق على أحدهما مخالف هذا الاجماع فيكون باطلا (قلنا ممنوع) أى لانسلم أن اختلاف العصر الأول على القولين إجماع على التخيير وقد سبق تحقيقه قال العبري الفرق بين

أحد قول واختاره الآمدى والصحيح عند الإمام وابن الحاجب وغيرهما أمكانه ومثل له المصنف تبعاً لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن علياً وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم أيضاً على تحريم المتعة بمعنى تحريم نكاح المرأة إلى مدة مع أن ابن عباس كان يفتى بالجواز وفي المثاليين نظر أما الأول فقال الآمدى لا نسلم حصول الإجماع فيه لأن الشيعة يقولون بالجواز. وأما الثاني فنقل الماوردى وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم فعلى هذا لا يكون مطابقاً لهذه المسألة بل يكون مثلاً للمسألة السابقة وإذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الإمام وأتباعه يكون إجماعاً محتجاً به واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» الآية وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الإجماع وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه كما قال الغزالي في المنحول وابن برهان في الأوسط وقال في البرهان أن ميل الشافعى إليه قال ومن عباراته الرشيدة في ذلك قوله أن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ولم يرجع ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه أن الاتفاق إذا صدر من المختلفين يكون حجة كما قلناه عنه في المسألة السابقة وسببه أن تلك المسألة ليس لغير المجتمعين فيها قول يخالف المجتمعين بخلاف هذه ومن ثمرة الخلاف في هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد وسقوط الحد عن الواطى في نكاح المتعة وأخبرني بعض من أثق به أن قاضى المدينة أخبره أن بالمدينة مكاناً موقوفاً على نكاح المتعة ومستحقاً موقوفاً على الاغتسال من وطنها (قوله قيل الخ) أى استدل القائلون بأنه ليس بإجماع بثلاثة أوجه. الأول قوله تعالى «فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول» والنزاع قد حصل فوجب رده إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله لا إلى الإجماع. وأجاب الإمام بوجهين أحدهما أن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله. الثاني أن وجوب الرد إلى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني

هذه المسألة والسابقة أن الوفاق في السابقة حدث بعد تردد أهل الإجماع فيه حال النكرو وفي هذا حصل بعد استقرار الخلاف أقول النزاع في كلتا المسألتين إنما هو بعد استقرار الخلاف على ما يشهد به كتب الأصول والفرق أن في السابقة المجمعين عين المتخالفين وفي الثانية غيرهم فإن قلت الإجماع على خلافة أبي بكر فإنه قبل تقرر الخلاف والاستدلال يدل على أن النزاع في السابقة فيما لم يتقرر فيه الخلاف قلنا لا بل بعده فإن الدين سبيله السيف وقال لأرضى بخلافه أبي بكر وكذا كان سبب عبادة يقول لأرضى بخلافته وقال أبو سفيان أرضيتم بأبي عبد منافى أن يأتى عليكم يتم والله لا. لأن الوادى

فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر فان الشرط إنما هو وجود التنازع وقد وجد حصول الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما إذا قال لعبد ان خالفتي فأنت حر غفله ثم وافقه * الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا فلو أوجبنا الأخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر وجوابه أن الخطاب مع العوام أى المقلدين دون المجتهدين لأن المجتهد لا يقلد المجتهد ولأن قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتى وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لأن خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحديثه فلا يكون الخطاب متناولاً لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولاً ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً وإذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبقى فيه دلالة على هذه المسألة لأن الكلام في اتفاق العصر الثاني وفي الجواب نظر لأن خطاب المشافهة يعم بأدلة خارجية وإلا لم يكونوا مأمورين الآن وهو باطل وأيضاً فالمسألة باقية مجالها في العوام المخاطبين وذلك فيما إذا بلغوا رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض أولئك ولأجل ما قلناه لم يذكر الإمام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجابا بتخصيص الحديث * الثالث ان اختلاف أهل العصر الأول على قولين مثلاً إجماع منهم على التخيير أى على جواز الأخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على أحدهما إجماعاً مانعاً من الأخذ بخلافه لزم تعارض الإجماعين * وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع أى لا نسلم أن اختلافهم إجماع على التخيير فان كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر أو معناه لا نسلم أن هذا الإجماع الذى على التخيير يعارضه الإجماع الآخر وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الإجماع الأول مشروطاً بعدم الإجماع الثانى وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد زال الأول لزوال شرطه وهذا الجواب هو المذكور في المحصول والحاصل وقد وقع التصريح به في بعض النسخ فقال قلنا زال بزوال شرطه قال (الخامسة إذا اختلفوا فماتت لأحدى الطائفتين يصير قول الباقي حجة لكونه قول كل الأمة

خبراً ورجلاً المسألة (الخامسة إذا اختلفوا) أى أهل عصر في حكم فتشعبوا طائفتين (فماتت لأحدى الطائفتين) منهم (يصير قول الباقي حجة لكونه) أى قول الباقي (قول كل الأمة) وهو إجماع وكذا القول إذا انقسموا قسمين ثم كفر أحدهما والعياذ بالله فإنه يبقى الباقي حجة ويقال على هذه المسألة والمسألة السابقة أن هذا الاتفاق ليس اتفاق كل الأمة لبقاء القول المخالف وإن لم يبق قائله فلا يكون إجماعاً ولا حجة لأن الحجة ما لا يكون له مخالف ولو نادراً أو الجواب بأن هذا لو صح لزم أن

السادسة إِذَا قَالَ الْبَعْضُ وَسَكَتَ الْبَاقُونَ فَلَيْسَ بِإِجْمَاعٍ وَلَا حِجَّةٍ وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ لِإِجْمَاعٍ بَعْدَهُمْ وَقَالَ ابْنُهُ هُوَ حِجَّةٌ لَنَا أَنَّهُ رَبَّمَا سَكَتَ لِتَوْقُفٍ أَوْ خَوْفٍ أَوْ تَصْوِيبٍ كُلِّ اجْتِهَادٍ

لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء المخالفة مدفوع بأنه لا قول لأحد قبل استقرار الخلاف أو يقال عرف أنهم لم يقولوا بشيء بل يقرأ متفقين فلا يتحقق مع اتفاق قول مخالف وذلك لأن معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما هو عادة النظر قبل اعتقاد شيء من الطرفين كذا ذكر الفاضل فهذه هي المسائل في أنواع الإجماع المختلف فيها مع أنها من الإجماع على ما هو الحق كذا قيل وفيه نظر لأن الأولين أعنى مسألة الاختلاف على القولين ومسألة عدم التفصيل بين مسألتين الحق فيها التفصيل لأن الأول مطلقاً لإجماع على منع أحداث الثالث والثاني على منع التفصيل المسألة (السادسة) ما اختلف في كونه إجماعاً مع أنه ليس منه في الواقع (إذا قال البعض) أي بعض أهل العصر قولاً بمحض الباقين (وسكت الباقون) وبما أنكروه (فليس بإجماع ولا حجة) عند الشافعي وروى عنه خلافه أي حجة لإجماع وقيل أي حجة وإجماع وهذا أقرب لأنه مذهب بعض الشافعية وقال المدقق إنه إجماع أو حجة وليس فيه دليل قطعي قال العلامة وإنما رد فيه لأن أحدهما ثابت ضرورة لما سيجيء كما هو مذهب أبي هاشم وهو المصريح به في المنتهى وهذا إذا كان قبل استقرار الخلاف وعند البحث عن المذاهب والنظر فيها وأما إذا كان بعده لم يدل على الموافقة قطعاً إذ العادة الإنكار فلم يكن حجة (وقال أبو علي) الجبائي أنه (إجماع بعدهم) أي بعد انقراض أهل العصر (وقال ابنه) أبو هاشم (هو حجة) وإن لم يكن إجماعاً قطعياً وقال أبو علي بن أبي هريرة إن كان القول فتوى فإجماع وإن كان حكماً وقضاه فلا (لنا) على مختار الشافعي أن السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا لاحتمال (أنه ربما سكت لتوقف) لتعارض الأدلة حتى يتروى ويتفكر (أو خوف) تخوف لحوق الذم أو عدم الالتفات إليه بسبب الإنكار كما قال ابن عباس في حق عمر بعد وفاته حين خالفه في شرعية العول هبته وكان رجلاً مهيئاً (أو) لاعتقاد (تصويب كل مجتهد) فلا يرى الإنكار واجباً أو يوقر القائل بأن لم يخالفه تعظيماً له ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل السكوت على الموافقة فلا إجماع ومن هذا قال الشافعي لا ينسب إلى الساكت قول واجب بأنها وإن كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على مافي بطنها سيلاً فقال لولا معاذ لهلك

قيل يُتَمَسَّكُ بالقول المنتشر ما لم يُعَرَفْ له مُخَالَفٌ جوابه المنع وأنه إثباتُ الشيء بنفسه فرع قول البعض فيما تعمُّ به البلوى ولم يُسْمَعْ خلافه كقول البعض وسُكُوتُ الباقيين) أقول إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو أرتدت كما قاله في المحصول فإنه يصير قول الباقيين حجة لكونه قول كل الأمة وهذا هو الذى جزم به الإمام وأتباعه وصرحوا بكونه إجماعاً أيضاً وهو يؤخذ من تعليل المصنف وذكر ابن الحاجب هذه المسألة فى أثناء اتفاق أهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول وحكى عن الاكثرين أنه لا يكون إجماعاً وذكر الآمدى نحوه أيضاً . المسألة السادسة إذا قال بعض المجتهدين قولاً وعرف به الباقيون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحابها عند الإمام أنه لا يكون إجماعاً ولا حجة

عمر وكقول امرأة لما نهى عن المغالاة فى المهر يعطينا الله بقولهم وآتيتم احداهن قنطاراً أو يمننا عمر فقال كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى الحجاب وكقول عبيدة لعل لما قال بجواز بيع أمهات الاولاد رأيك فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك إلى غير ذلك وقول ابن عباس محمول على السكوت عن إقامة الدليل على مدعاة والمناظرة لا السكوت عن أصل الخلاف فان (قيل يتمسك بالقول) المشهور المنتشر فيما بين الصحابة مالم يعرف له مخالف من غير نكر يدل على أنه حجة قلنا جوابه المنع أى لانسلم أنهم تمسكوا به من غير نكر وإثبات الشيء بنفسه لأنه إثبات الإجماع السكوتى وكونه حجة باستدلال البعض وعدم إنكار الباقيين وهو عين الإجماع السكوتى قال الجاربردى فى عبارة المصنف تساهل لأنه إثبات الشيء بفرد من أفرادهِ أقول يعنى بإثبات الشيء بنفسه أن يكون هو نفسه مما يتوقف عليه ثبوته وذا لازم قطعاً قال العبرى وفيما ذكره المصنف نظر لأنه يتمسك فى كثير من المسائل السابقة بالإجماع السكوتى يعنى أن إنكار التمسك بالقول (المنتشر) الذى (مالم يعرف له مخالف جوابه المنع وأنه إثبات الشيء بنفسه « فرع ») ومنعه غير موجه لأنه بنفسه تمسك به فى كثير من المواد واستبدل على ما اختير فى المختصر وهو قول أبى هاشم أن سكوتهم ظاهر فى موافقهم لذكوت الكل مع اعتقاد المخالفة بعيد عادة وكان فى إفادة الاتفاق ظناً كقوله الدلالة غير قطعيةا وحينئذ ينهض دليل السمع ظاهراً فإنه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة ظاهراً فان علت موافقة الساكتين كان إجماعاً قاطعاً والانكار حجة لأن الاحتمال إنما يقدر فى القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد فرع على القول بالإجماع السكوتى (قول البعض) أى بعض الأمة (فيما تعم به البلوى) والحاجة إذا اشهر (ولم يسمع خلافه كقول البعض وسُكُوتُ الباقيين)

لما سياتى ثم قال هو والآمدى أنه مذهب الشافعى وقال فى البرهان أنه ظاهر مذهب الشافعى وقال الغزالى فى المنحول نص عليه الشافعى فى الجديد والثانى وهو مذهب أبى على الجبائى أنه اجماع بعد انقراض عصرهم لأن استمرارهم على السكوت إلى الموت يضعف الاحتمال والثالث قاله أبو هاشم بن أبى على أنه ليس باجماع لكنه حجة وحكى فى المحصول عن ابن أبى هريرة أنه ان كان القائل حاكماً لم يكن اجماعاً ولا حجة ولا افتعم وحكى الآمدى عن الإمام أحمد وأكثر الخنفية أنه اجماع وحجة واختار الآمدى أنه اجماع ظنى يحتاج به وهو قريب من ذهب أبى هاشم ووافقه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وأما فى المختصر الصغير فإنه جعل اختياره محصوراً فى أحد مذهبين وهما القول بكونه اجماعاً والقول بكونه حجة والذي ذكره الآمدى هنا محله قبل انقراض العصر وأما بعد انقراضه فإنه يكون اجماعاً على مانبه عليه فى مسألة انقراض العصر * واعلم أن الشافعى قد استدلى على إثبات القياس وخبر الواحد بأن بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقيين انكار فكان ذلك اجماعاً قال فى المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه وأجاب ابن التلمسانى بأن السكوت الذى تمسك به الشافعى فى القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر فى وقائع كثيرة وهو ينفى جميع الاحتمالات الآتية (قوله لنا) أى الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة أن السكوت يحتمل أن يكون لأجل التوقف فى الحكم إما لكونه لم يجتهد فيه أو لكونه اجتهد فلم يظهر له شئ ويحتمل أن يكون لخوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس وقد أظهر مخالفة عمر فى القول بعد موته كان رجلاً مهيباً فهمته ويحتمل أن يكون سكوت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب إلى غير ذلك من الاحتمالات ولما احتتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضا وهو معنى قول الشافعى لا ينسب إلى ساكت قول (قوله قيل يتمسك) أى احتج أبو هاشم على كونه حجة بأن العلماء لم يزلوا يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الاخذ بقول البعض وسكوت الباقيين والجواب المنع أى لأنهم كانوا يتمسكون به فان وقع منهم شئ فلعله وقع عن يعتد حجتيه أى على وجه الالتزام أو على وجه الاستئناس به وأيضاً فالاستدلال به لإثبات للشئ بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقيين (قوله فرع الخ) اعلم أنه إذا قال بعض المجتهدين قولاً

لحجته إتوقف على حجتيه وفيما لانعم البلوى أوتعمها لكن لم يشتر ليس بحجة أصلاً لاحتمال ذهول الباقيين بخلاف مانحن فيه لأنه لما عمت الحاجة للجميع فلا بد من علم الباقيين وتصميمهم على المخالفة لو اعتقدوا ذلك فلما لم يثبت رضاهم قول الناطق كما فى الاجماع السكوتى قال العبرى وفيه ما فيه يعنى فى هذا الفرع ما فى أصله من أنه

ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد ما يخالفه فهل يكون كما إذا قال البعض وسكت الباقون عن إنكاره أم لا اختلفوا فيه . كما قاله في المحصول فنهى من قال يلحق به لأن الظاهر وصوله إليهم ومنهم من قال لا يلحق به لأننا لا نعلم هل بلغهم أم لا واختاره الآمدى ومنهم من قال إن كان ذلك القول فيما تعم به البلوى أى بما تمس به الحاجة إليه كس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لأن عموم البلوى يقتضى حصول العلم به وإن لم يكن كذلك فلا احتمال الدهول عنه قال الإمام وهذا التفصيل هو الحق ولهذا جزم به في الكتاب قال (الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل : الأولى أن يكون فيه قول كل عالمى ذلك الفن فإن قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل

ربما سكت لتوقف أرخوف تصويب كل مجتهد والجواب مامر (الباب الثالث في شرائطه) أى الاجماع قال الخنجرى في هذا الباب مسائل منها ما يتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها ما لا يتوقف عليه فلذا جعل من شرائطه قال العبرى ما لا يتوقف عليه لا يكون من شرائطه وأعل مراده أن يتوقف عليه ذلك يمين كونه شرطاً وما لا يتوقف عليه يمين أنه ليس بشرط (وفيه) أى في هذا الباب (مسائل) المسألة (الأولى) شرط الاجماع (أن يكون فيه قول كل عالمى ذلك الفن) أو قول البعض ليس بحجة قال العبرى معناه كل عالم يتمكن من الاجتهاد في ذلك الفن كالمستكمل في الكلام والفقهاء في الفقه فلا عبرة بالمتكلم في الفقه من حيث هو متكلم ولا في الكلام بالفقه من حيث هو فقيه بل من يمكن منه الاجتهاد في باب من أبواب الفقه دون غيره يعتبر وفاقه وخلافه في ذلك دون غيره بالفقيه الحافظ للأحكام غير المجتهد بخلاف الأصولى المجتهد فإنه يعتبر وفاقه وخلافه وإن لم يكن حافظاً للأحكام والحاصل أنه لا يعتبر خلاف غير عالمى الفن الذى يقع منه الاجماع (فإن قول غيرهم) سواء كان عامياً مطلقاً أو في هذا الفن فقط قول في الدين (بلا دليل فيكون خطأ) فيكون قول علماء الفن صواباً وإلا لزم اجتماع الجميع على الخطأ وهل القاضى إلى اعتبار المقلد سواء كان عامياً لم يحصل شيئاً من العلوم لها دخل في الاجتهاد أو أصولها أو فروعها وقيل يعتبر الأصولى دون الفروعى وقيل بالعكس (فلو خالفه واحد) من مجتهدى الفن (لم يكن سبيل الكل) فلم يكن اجماعاً لا يقال سبيل كل عالمى الفن مع مخالفة العامى ليس سبيل الكل أيضاً قلنا العامى مخصوص من دليل الاجماع الدال على أن المعتبر قول كل الامة لما ذكرنا من الدليل فيبقى المعتبر قول كل المجتهدين فلا اجماع مع مخالفة واحد منهم فإن قلت حكم العادة جازهاها لاستحالة اجماع الاكثرين

قال الحياط وابن جرير وأبو بكر الرازي المؤمنون يصدق على الأكثر قلنا
بجواز أقوالهم بالسواد الأعظم قلنا يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث
أقول عقد المصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطاً في الإجماع وما لا يكون شرطاً فيه مما
يظن أنه شرط وذكر فيه خمس مسائل . الأولى : أن الإجماع في كل فن من الفنون يشترط
أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك العصر فلا عبرة بقول العوام ولا بقول علماء
فن في غير فنهم لأن قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بأدلتهم والقول بلا دليل
خطأ لا يعتد به ومنهم من اعتبر قول الأصولي في الفقه إذا كان متمسكاً من الاجتهاد فيه
واختاره الإمام ومنهم من عكس ، ومنهم من قال : لا بد من موافقة العوام أيضاً واختاره
الأمدي (قوله فلو خالفه) أي يتفرع على اشتراط قول جميع المجتهدين أنه إذا خالف واحد
فلا يكرن قول غيره لإجماعاً ولا حجة لأن أدلة الإجماع كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
لا تتناول ذلك لأن قول البعض ليس هو سبيل الكل ، وهذا هو اختيار الإمام والآمدي
وقال ابن الحاجب أنه إذا نذر المخالف لا يكون إجماعاً قطعياً قال لكن الظاهر أنه حجة لأنه
يبعد أن يكون الراجع من الأقلين . وقال أبو الحسين الحياط ومحمد بن جرير الطبري وأبو بكر

من المحققين عادة على القطع في شرعي من غير قاطع قلنا : ممنوع بل ذلك في الكل نعم هو
بعيد غاية البعد لا مجال لجواز اطلاع الواحد مالم يطلع عليه الجماعة قال العبري إذا خالف
المجتهد الواحد لم يبق حجة أقول : هو مخالف لما صرحوا من أن الظاهر حجة وإن لم يبق
إجماعاً قاطعاً بمعنى أنه لا يكفر جاحده حيث قالوا لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع
من عدا ابن عباس على القول ، ومن عدا أبا موسى الأشعري على أن النوم ينقض الوضوء
فالظاهر أنه حجة لدلالته ظاهراً على وجود راجع أو قاطع (قال) أبو الحسين (الحياط)
من المعتزلة . (و) محمد (ابن جرير) الطبري (وأبو بكر الرازي) مخالفة الواحد والاثنين
لا يقدح في الإجماع إذ الوارد في الآية لفظ المؤمنين و (المؤمنون يصدق على الأكثر)
كما يقال للبقرة أنها سوداء ، وإن كانت عليها شعرات بيض باعتبار الغلبة (قلنا) إنما يصدق
(بجواز) لأنه حقيقة في الاستغراق والاصل عدم المجاز إلا فيما قام عليه الدليل (قالوا)
قال عليه السلام (عليكم بالسواد الأعظم) وهو يدل على أن قول الأكثر لإجماع واجب
الإنباع (قلنا) المراد الكل ولا أي وإن لم يكن الكل مراداً بل أريد الأكثر (يوجب
عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث) أي ثلاثة أشخاص من المجتهدين وانعقاد الإجماع مع
مخالفتهم واللازم باطل بالاتفاق ولهم أن يقولوا هذه الصورة مخصوصة بالإجماع والأقرب
أو يقال لو سلم ما ذكرتم فلا يدل إلا على وجوب اتباع ما اتفق عليه الجماعة مع مخالفة

الرازى ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وعبر المصنف عنه
بالاكثر واستدلوا بأسرين * أحدهما : أن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى : « ويتبع غير
سبيل المؤمنين » وفي غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين كما يقال للبقرة أنها سوداء
وإن كانت فيها شعرات بيض وإذا صدق على الأكثر كان قولهم حجة لأنه سبيل المؤمنين
وجوابه أن لفظ المؤمنين إنما يصدق على الأكثر مجازاً فإن الجمع المعروف بالحققة في الاستغراق
ولهذا يصح أن يقال أنهم ليسوا كل المؤمنين . الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد
الاعظم وجه الدلالة أنه أمر باتباع السواد الأعظم والسواد الأعظم هم الأكثرون فيكون
قولهم حجة . وأجاب في المحصول بأن السواد الأعظم هم كل الأمة لأن كل ما عدا الكل
فالكل أعظم منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الأمة إذا زاد على النصف الآخر بواحد
يكون قولهم حجة وليس كذلك ، وإليه أشار المصنف بقوله مخالفة الثالث وهو بضم التاء أى
ثلث الأمة ويحتمل أن تكون التاء مفتوحة وأن يكون المراد الثلاث التى هي اسم العدد فإن
الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسألة يسلمون أن مخالفة الثلاثة قاذحة
كما اقتضاه كلام الامام ونقل الأمدى عن قوم أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر قدح في
الاجماع والإفلاق (الثانية لا بد له من سند لأن الفتوى بدونه خطأ قيل لو كان

الواحد أو الاثنين فلا يلزم منه إلا كونه حجة والنزاع في كونه إجماعاً قطعياً لأنهم ليسوا
بدونه كل الأمة ويكون حجة عند قدرة الناجى والتابعي ههنا أعم من أن يكون نادراً أو
أكثر أو المخالف النادر في المسألة السابقة أعم من أن يكون تابعياً أو غيره فبين المسألتين
عموم من وجه وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم بخلافه معتبر عند
من اشترط في تمام الاجماع انقراض العصر غير معتبر عند من لم يشترط المسألة (الثانية
لا بد له) أى الاجماع (من سند) أى دليل أو أمانة تبني عليه الاجماع ويسند
إليه (لأن الفتوى) في الدين (بدونه) أى بدون ما يعتمد عليه من قطعى أو ظنى
(خطأ) لكونه قولاً بالتشبهى فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الأمة على الخطأ ، ولأن
اتفاق الكل لا بداع مستحيل عادة كالاتحاد على أكل طعام واحد ويقال على الأول أنه
ممنوع لجواز أن يوافقهم لاختيار الصواب وقيل المراد جواز كونه خطأ فإن القول بلا دليل
قد لا يكون حقاً وذلك باطل لأنه قاذح في عصمة أهل الاجماع عن الخطأ على ما ثبت بالأدلة
السمعية ورد بأنه لو صح لما صح الاجماع عن سند ظنى لاستلزامه جواز الخطأ وبأنه إنما يلزم
جواز الخطأ لو لم يقع الاجماع فإن الله تعالى عند وقوعه يوفقهم لاختيار الصواب قطعاً بحيث
يستحيل الخطأ على ما دللت عليه الأدلة السمعية (قيل لو كان) أى تحقق السند أو وجب

فهو الحجة قلنا يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفاء بالإجماع (أقول ذهب الجمهور إلى أن الإجماع لا بد له من شيء يستند إليه من نص أو قياس لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطأ * ولقائل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه أما بعد الإجماع فلا لأن الإجماع حق وحكى الآمدى وغيره عن بعضهم أنه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقه الله تعالى لاختيار الصواب ولما حكى الإمام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيخ تبعاً لصاحب المعتمد وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتبخيخ هو الشبهة فصرح به وهو مردود فانه غير مطابق للأدلة ولأن الإمام قد نص في المسألة التي تلى هذه على جواز الإجماع عن الشبهة واقتضى كلامه أن لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظني كأخبار الآحاد والعمومات (قوله قيل لو كان) أى احتج الخصم بوجهين * أحدهما أن الإجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحيث فلا يكون الإجماع فائدة * وأجاب المصنف بأن الإجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جائز ومفيد وأجاب ابن الحاجب أيضاً بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة المجازة قبل انعقاد الإجماع لكونه مقطوعاً به وبأن ما ذكره يقتضى أنه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به * الوجه الثانى أنه لو توقف الإجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فإنهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل وجوابه أنا لا نسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل فانه غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل

في الإجماع (فهو) أى السند هو (الحجة) حيث لا الإجماع فيلزم أن لا يكون الإجماع فائدة كذا قالوا قال الفاضل معناه لم يكن الإثبات كون الإجماع حجة فائدة على ما في المختصر واللازم باطل لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه أثباتاً ونفيّاً فلا يكون عبثاً وأما إذا حل على أنه لم يكن لنفس الإجماع على المسألة فائدة فيتعذر إبطال اللازم كإثبات الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر قائماً لا نسلم انتفاء الفائدة بل هي سقوط البحث وحرمة المخالفة كذا ذكر المحقق ويقرب منه ما ذكر العبرى من أن الفائدة كفه عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفة والبحث هي كيفية دلالة على المدلول وأيضاً (قلنا يكونان) أى السند والإجماع (دليلين) لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة (قيل) الإجماع لا عن دليل قاطع لأنهم (صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا) لا نسلم أنه بلا دليل (بل) غاية أنه (ترك) نقل الدليل (اكتفاء بالإجماع) عنه والمراد ببيع المراضاة ما حصل بتراضى الجانبين ويسمى بيع التعاطى واختلفت كيفية فقالت الشافعى لا بد له من صفة تدل عليه في الجملة وقال

على عدمه * وأعلم أن دعوى الإجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد فقلده فيه الإمام ومن تبعه فإن أرادوا به المعاطاة وهو الذي فسر به القراني فهو باطل عند الشافعي وإن أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبينان انعقاد الإجماع فيه من غير سند قال * (فرعان الأول يجوز الإجماع عن الأمانة لأنها مبدأ الحكم قيل الإجماع على جواز مخالفتها قلنا

أبو حنيفة مجرد المعاطاة تدل عليه وقيل المراد به شرب الماء من السقاء من غير تقدير الماء وعوضه قال الجاربردي في كلام التعبيرين نظر أما الثاني فلا أنه لا يسمى بيعاً وأما الأول فلا أنهم ما اكتفوا فيه بذلك الإجماع فإن كتبهم مشحونة بذلك سندوه وهو قوله تعالى: «إلا أن تكون تجارة عن تراض» أقول الجواب عن الثاني أن ذلك مما تقررت العادة بأن يعطى ثمنه عوض شرب الماء وإن قل ولا بعد في تسميته بيعاً وعن الأول بأن السند إنما ذكر في بعض الكتب دون عامتها قال قلت المراد بالتجارة عن تراض في الآية البيع وهو ينصرف إلى الشرعي المعتاد في زمن الرسول وبيع التعاطى حادث بعده فكيف تكون الآية سنداً لجوازه فالجواب أن يقال فيه إشعار بأن المصحح التراضي ووجدوه في بيع المعاطاة وإن كان حادثاً فأجمعوا على صحته وفيه نظر لجواز كون المصحح المناط والإيجاب والقبول معه دونه وحده ولادلالة في الآية على أنه هو المناط فقط فالأقرب أن يقال الظاهر أن المراد بالتجارة عن تراض ما هو أعم من أن يكون فيه اللفظان أولاً بدليل إطلاق التجارة والبيع في ذلك الزمان على ما يكون بالملازمة والقاء الحجر ونحو ذلك أيضاً وخص منه البياعات المهمة بأدلة أخرى وبقي بيع المعاطاة غير مخصوص فنبت بالآية ولو ظننا فأجمع عليه لتحصيل القطع أو غير ذلك (فرعان) على أن الإجماع لا بد له من سند (الأول يجوز الإجماع) أي صدوره عن الأمانة أي الظني الذي هو غير نص للشارع ههنا كالوصف المنوط به ظن ثبوت الحكم القياسي وكالقياس كما جاز (عن) سند قطعي خلافاً لابن جرير وذلك (لأنها) أي (الأمانة مبدأ الحكم) أي طريق إلى إثبات الأحكام كالبدليل فجاز كونه سنداً للإجماع ولأننا نقطع بجوازه لأنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته مع أن الظاهر الوقوع كإمامة أبي بكر أجمع عليها بقياسها على إمامته في الصلاة فقيل رضيك النبي عليه السلام لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر ديننا وكحد شارب الخمر حيث أثبتته على رضى الله عنه بالقياس فقال إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى أفترى فأرى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا حد وأقل الحد ثمانون فإن (قيل الإجماع) منه قد (على جواز مخالفتها) أي الأمانة فلو كانت سند الإجماع لم تجز مخالفة لاستلزامه مخالفة للإجماع (قلنا) إن أراد جواز مخالفتها بعد الإجماع أو مطالعاً فممنوع بل إنما يجوز

قبل الإجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوضٌ بالعُوم وخبر الواحد الثاني الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافاً لأبي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين) أقول إذا فرغنا على أن الإجماع لا بد له من سند فذلك السند يجوز أن يكون نصاً ويجوز أن يكون ظاهراً وهل يجوز أن يكون أمانة يعني قياساً فيه مذاهب حكاها الإمام أحمد عنده وعند الأمدى واتباعهما كابن الحاجب أنه جائز وواقع واستدل عليه الأمدى وابن الحاجب باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إرافة الشيرج ونحوه إذا ماتت فيه الفأرة قياساً على السمّن وعلى إمامة أبي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة والثاني أنه جائز ولكنه فهد واقع والثالث أن كان التماس جلياً جاز وإلا فلا والرابع بمنع مطلقاً واقصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز واختار أنه يجوز مطلقاً واستدل عليه بأن الأمانة مبدأ الحكم الشرعي أي طريق إليه لجاز أن تكون سنداً للإجماع بالقياس على الدليل واستدل المانعون بوجهين * أحدهما أن الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة الأمانة فلو صدر الإجماع هنا لكان يلزم جواز مخالفته لأن مخالفة الأصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الإجماع بمنعته اتفاقاً كما مر وأجاب المصنف بأنه إنما يجوز مخالفة الأمانة قبل الإجماع على حكمها وأما إذا اقترن بها الإجماع فلا لاعتضادهاب * الثاني أن العلماء يختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنها لأن من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها وجوابه أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد * فإن الخلاف قد وقع في حجيتها كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الإجماع عن كل منهما اتفاقاً * الفرع الثاني الإجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب أن يكون صادراً عنه لأنه يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد وحيث أنه يجوز أن يكون سند الإجماع دليلاً غير ذلك الحديث وقال أبو عبد الله البصري

مخالفتها (قبل الإجماع) أي قبل أن يصير سنداً له أما بعد ذلك فلا نسلم انعقاد الإجماع على جواز مخالفتها فإن (قيل اختلف فيها) أي الأمانة يعني في كونها حجة فلا تكون سنداً للإجماع المتفق على حجيتها فإن الخلاف في حجية السند خلاف في حجية ما هي عليه (قلنا) ما ذكرتم (منقوض بالعموم) النص (وخبر الواحد) فإن كلا منهما يجوز كونه سنداً للإجماع اتفاقاً مع الاختلاف في حجته الفرع (الثاني) الإجماع (الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه) أي إذا وافق لإجماع لمقتضى حديث لا يلزم أن يكون انعقاده من ذلك الحديث (خلافاً لأبي عبد الله البصري) ولا يخفى أنه إن أراد اللزوم وهو الظاهر فباطل (لجواز اجتماع دليلين) إفادته من غيره لجواز قيام الأدلة الكثيرة على مدلول واحد وإن أراد أن الظاهر أنه مستفاد منه فصحيح لأن

يجب استناده اليه ونقله ابن برهان في الأوسط عن الشافعي لأنه لا بد له من سند كما تقدم وقد
تيقنا صلاحية هذا له والأصل عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان
كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده إليه وإن كان من الآحاد فان علمنا ظهور
الخبر بينهم وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام وإن علمنا ظهوره بينهم وأنهم عملوا بموجبه
ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها إن كان على خلاف القياس فهو
مستندهم وإلا فلا وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا
من أجله وهل يكون إجماعهم على موجبه دليلاً على صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل
كما أن حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود والصحيح دلالة عليه لأن السمع دل على عصمتهم
بخلاف الشهود قال (الثالثة لا يشترط انقراض المجتمعين لأن الدليل قائم بدونه
قيل وافق على الصحابة رضى الله عنهم في منع بيع أم الولد ثم رجع ورد بالمنع

الأصل عدم غيره المسألة (الثالثة لا يشترط) في انعقاد الإجماع وكونه حجة (انقراض) عصر
(المجتمعين) فإذا اتفقوا ولو حيناً لم يجر لهم وغيرهم مخالفته وعليه المحققون (لأن الدليل) كقوله
لا تجتمع أمتي على الضلالة وغيره من السمعيات (قام) على حجية الإجماع (بدونه) أى دون
اشتراط انقراض العصر فلا يشترط ما لم يقيم دليل الاشتراط وقال أحمد وأبو بكر بن فورك
يشترط وقيل يشترط في السكوت دون غيره وقال إمام الحرمين إن كان سنده قياساً اشتراط وإلا فلا
فان (قيل وافق على الصحابة رضى الله عنهم في منع بيع) المستولدة (أم الولد ثم رجع) عن
ذلك حيث قال كان رأى ورأى عمران لا يمين أى أمهات الأولاد والآن رأيت بيعهن فقال
أبو عبيدة السلماني رأيت في الجماعة أحب وهو يدل على أن إجماع كان حاصلًا مع أن هلياً
خالفه وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر ولا نسلم بخبر الرجوع عنه (ورد) ذلك
(بالمنع) عن حصول الإجماع على حرمة بيعهن وقوله أبو عبيدة لا يدل على الإجماع بل على
رأى الجماعة وبينها بون وقد استدل بأنه لو اشترط الانقراض لما حصل الإجماع للحقوق المجتهدين
بعض بعضاً واللازم باطل لأن البحث عنه فرع حصوله ورد بأن هذا اللحق ليس بواجب بل
غايته الجواز فنأين يلزم عدم تحقق الإجماع وبأن المراد انقراض المجتمعين الأولين إن كان
للإجماعين مدخل وانقراض المجتمعين كلهم إن لم يكن وتحقيق ذلك ما ذكره الفاضل وهو أنه
اختلف القائلون باشتراط الانقراض في فائدته فذهب الجمهور إلى أنه يعتبر موافقة اللاحقين
ومخالفتهم حتى لا تنصير المسألة لإجماعية مع مخالفتهم وذهب أحمد وجماعة إلى أنه يعتبر بل فائدته
تتمكن المجتمعين عن الرجوع حتى لو انقضوا مصرين كانت المسألة لإجماعية لا عبرة فيها بمخالفة

* الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة * الخامسة إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقطاً أقول هل يشترط في انعقاد الإجماع موت المجمعين أم لا اختلفوا فيه فقال الإمام وأتباعه وابن الحاجب : لا يشترط وقال الإمام أحمد وابن فورك : يشترط وفصل الآمدى بين الإجماع السكوتي وغيره على ما تقدم إيضاحه هناك وقال إمام الحرمين إن قطعوا بالحكم فلا يشترط وإن لم يقطعوا به بل أسندوه إلى الظن فلا بد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا . واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الإجماع حجة ليس فيه أمرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على إطلاقهم إذ الأصل عدم التقييد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الإجماع لكن الرجوع ثابت فان علياً وافق الصحابة رضى الله عنهم أجمعين في منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال كان رأي ورأى عمر أن لا يبعن وقد رأيت الآن يبعن فقال غبيدة :

الآخرين فعلى الأول أهل الإجماع هم السابقون واللاحقون جميعاً لكن إنما الشرط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط فيصح انقراض المجمعين كلهم المسألة (الرابعة : لا يشترط) في الأول (التواتر في نقله) أى الإجماع بل الروى بالآحاد حجة أيضاً لأن الإجماع حجة فيجوز التمسك بمظنونته كما يجوز بمقطوعه (كالسنة) فانه لا يشترط في حجتها التواتر بل خبر الواحد حجة أيضاً قال الجاربردى : نقل الظنى كالسنة بطريق الآحاد موجب للعمل فالقطعى أولى ثم قال ولا مانع أن نقول لانسلم أن كل ظنى موجب أقول لعله أراد بالسنة قسمها منها وهو ما يدل منته على الحكم ظاهراً لاقطعاً والجواب عن المنع أن الأدلة قائمة على اتباع مطلق الظن في العمليات وحيث لم يوجد قطع وكذا لا شرط في حجته أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر عند الأكثرين لأن دليل السمع يتناول إجماع أقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمسلمين ثم لو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقل قول حجة لمضمون السمعى وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن خالف صريحه لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه وقيل ليس بحجة لأن الإجماع يشعر بالاجتماع ، ولأن المنفى عنه الخطأ هو الاجتماع وسبيل المؤمنين ، وهو منتف ههنا المسألة (الخامسة : إذا عارضه) أى الإجماع (نص) من كتاب أو سنة فاما أن يكون أحدهما قابلاً للتأويل أولاً فان كان قابلاً (أول القابل له) أى للأوّل والضمير للبصدر كما فى اعدلوا هو وذلك للجمع بين الدليلين كما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً فيؤول العام بتخصيصه بالخاص أو يكون كل منهما خاصاً وأحدهما قابلاً للتجاوز (وإلا) أى وإن لم يقبل شىء منهما للتأويل (تساقطاً) لأن قبول أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ~~كذا~~ ذكر العبرى ، وفى

السلامي رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك ، وأجاب المصنف بالمنع أي لانسلم ثبوت الرجوع أو معناه لانسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذي ذكره في المحصول قال لأن كلام علي وعبيدة إنما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على أنه قول كل الأمة ويؤيده أن جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضاً كما بيناه في اتفاق العصر الاول . المسألة الرابعة : ذهب الامام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب إلى أن الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة لأن الاجماع دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياساً على السنة وذهب الأكثرون كما قاله الامام إلى أنه ليس بحجة قال الآمدى والخلاف على أن دليل أصل الاجماع هل هو مقطوع به أو مظنون . المسألة الخامسة : إذا عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة فإن كان أحدهما قابلاً للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الاجماع أو النص جمعاً بين الدليلين وإن لم يكن أحدهما قابلاً للتأويل تساقطاً لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح ، وهذا كله إذا كانا ظنين فإن كانا قطعيين أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ، فلا تمارض كما ستعرفه في القياس ((فروع)) حكاهما في المحصول * أحدهما : إذا استدلل أهل العصر بدليل أو ذكروا للحديث تأويلاً فذكر أهل العصر الثاني دليلاً آخر أو تأويلاً آخر من غير قدح في الأول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين لأن الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير إنكار فكان ذلك إجماعاً وقيل لا لأن الدليل الثاني والتأويل الثاني غير سبيل المؤمنين * الثاني : اجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة خلافاً لبعضهم لأن الصحابة رجعوا إليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب : فإن نشأ التابعي بعد اجماعهم في اعتبار موافقته خلاف مبنى على انقراض العصر « الثالث المبتدع » ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره في تلك المسائل لأنه إنما ثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور ، وإن لم نكفره اعتبرنا قوله لأنه من المؤمنين وحكى ابن الحاجب قولاً ثانياً أنه لا يعتبر لفسقه وثالثاً ان قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعنى أنه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد عنه ولا يجوز لغيره ذلك . الرابع : ارتداد الأمة متمتع للأدلة على عصمتهم وقال لا يتمتع لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين وأجاب ابن الحاجب بأنه يصدق ان الأمة ارتدت . الخامس : جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافاً لبعض الفقهاء

شرح الجاربردى إن قيل النص التأويل أول لئلا يلغى الاجماع وإلا فإن كان أحدهما أعم خص بالأخص أقول كأنه لا يحمل التخصيص تأويلاً ، وهو ضعيف لأن التأويل صرف

وقال ابن الحاجب أن انكار الاجماع الظنى ليس بكفر وفى القطمى ثلاثة مذاهب المختار ان كان مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس كفر وإلا فلا . السادس : الا كثرون أنه لا يجوز أن تنقسم الامة على قسمين أحد القسمين مخطئون فى مسألة والقسم الآخر مخطئون فى مسألة أخرى لأن خطأهم فى مسألتين لا يخرجهم عن أن يكونوا اتفقوا على الخطأ * السابع : يجوز اشتراك الامة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به لانه لا يحذور فيه وحجة المخالف أنه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان الاخيران لم يذكرهما ابن الحاجب إلا أنه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال اختلفوا فى جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه وعبر الآمدى بعبارة أخرى فقال هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشترك الامة فى عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه مصيراً منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم فى عدم العلم به لا يكون خطأ لأن عدم العلم ليس فعلهم وخطأ مكلف من أوصاف فعله ومنهم من أحاله لانه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به .

تم بحمد الله الجزء الثانى
ويليه الجزء الثالث وأوله الكتاب الرابع فى القياس

اللفظ عن الظاهر إلى غيره بقرينة والتخصيص كذلك اللهم إلا أن ينخص التأويل بصارف ظنى والتخصيص بقطمى .

تم بحمد الله الجزء الثانى
ويليه الجزء الثالث وأوله الكتاب الرابع فى القياس

مطبعة محمد علي صبيح والولادة بالزهر

١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م

فهرست

(الجزء الثاني من شرح الاسنوى على منهاج الاصول للبيضاوى)

صفحة	صفحة
١٤٨	٣
الفصل الثانى فى المبين وهو الواضح	الباب الثانى فى الاوامر والنواهي
بنفسه أو بغيره الخ	وفيه فصول الاول فى لفظ الامر
١٦١	١٢
الباب الخامس فى الناسخ والمذسوخ	الفصل الثانى فى صيغته
وفيه فصلان الاول فى الفسخ	٤٩
١٧٩	٥٦
الفصل الثانى فى الناسخ والمذسوخ	الباب الثالث فى العموم والخصوص
١٩٣	وفيه فصول الاول فى العموم الخ
خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ الخ	٧٥
١٩٤	الفصل الثانى فى الخصوص
الكتاب الثانى فى السنة وفيه بابان	٩٣
١٩٥	الفصل الثالث فى المخصص وهو
الباب الاول فى أفعاله صلى الله	متصل ومنفصل وفيه مسائل
عليه وسلم	٩٥
٢١٢	الاولى شرطه الاتصال عادة
الباب الثانى فى الاخبار وفيه	٩٩
فصول الاول فيما أعلم صدقه الخ	الثانية الاستثناء من الالبات نفي
٢٢٥	وبالعكس الخ
الفصل الثانى فيما علم كذبه الخ	١٠١
٢٢٩	الثالثة المنعقدة ان تعاطفت أو
الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو	استغرق الاخير الاول الخ
خبر العدل الواحد	١٠٤
٢٦٧	الرابعة قال الشافعى المتعقب للجمل
فرعان الاول المرسل يقبل إذا	كقوله تعالى إلا الذين تابوا يعود
تأكد بقول الصحابي الخ	اليها الخ
٢٦٧	الباب الرابع فى الجمل والمبين وفيه
الثانى ارسل ثم اسند قيل الخ	فصول الاول فى الجمل وفيه
٢٧٣	مسائل الاول فى اللفظ اما أن يكون
الكتاب الثالث فى الإجماع وفيه	بجمل بين حقائقه الخ
ثلاثة أبواب الاول فى بيان	١٤٦
كونه حجة	الثانية قالت الحنفية وامسحوا
٢٩٣	برؤسكم بجمل الخ
الباب الثانى فى أنواع الإجماع وفيه	١٤٦
مسائل	الثالثة قيل آية السرقة بجمل الخ
٣٠٨	
الباب الثالث فى شرائطه وفيه	
مسائل	

(تمت فهرست الجزء الثانى)